Antonio

Gramsci

Cuadernos de la cárcel

4

Edición crítica del Instituto Gramsci
A cargo de Valentino Gerratana





Antonio Gramsci

Cuadernos de la cárcel

Edición crítica del Instituto Gramsci
A cargo de Valentino Gerratana

Tomo 4

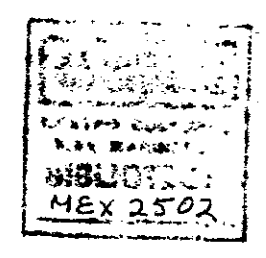
Cuadernos 9 (XIV) 1932
10 (XXXIII) 1932-1935
11 (XVIII) 1932-1933
12 (XXIX) 1932





Ediciones Era

Traducción de
Ana María Palos
Revisada por
José Luis González



Primera edición en italiano: 1975
Título original: *Quaderni del carcere*
© 1975, Giulio Einaudi editore s.p.a., Turín
Primera edición en español: 1986
ISBN: 968-411-074-X
ISBN: 968-411-147-9
Derechos reservados en lengua española
© 1986, Ediciones Era, S. A.
Avena 102, 09810 México, D. F.
Impreso y hecho en México
Printed and Made in Mexico

ÍNDICE

Cuaderno 15 (II) 1933
<Miscelánea>

Cuaderno 16 (XXII) 1933-1934
Temas de cultura. 1º

Cuaderno 17 (IV) 1933-1935
<Miscelánea>

Cuaderno 18 (XXXII-IV bis) 1934
Nicolás Maquiavelo II

Cuaderno 19 (X) 1934-1935
<Risorgimento italiano>

TOMO 6

Cuaderno 20 (XXV) 1934-1935
Acción Católica / Católicos integrales / jesuitas / modernistas

Cuaderno 21 (XVII) 1934-1935
Problemas de la cultura nacional italiana. 1º Literatura popular

Cuaderno 22 (V) 1934
Americanismo y fordismo

Cuaderno 23 (VI) 1924
Crítica literaria

Cuaderno 24 (XXVII) 1934
Periodismo

Cuaderno 25 (XXIII) 1934
Al margen de la historia. Historia de los grupos sociales subalternos

Cuaderno 26 (XII) 1935
Temas de cultura. 2º

Cuaderno 27 (XI) 1935
Observaciones sobre el "folklore"

Cuaderno 9 (XIV)
1932

<Miscelánea y Notas sobre el
Risorgimento italiano>

§ <1>. *Nociones enciclopédicas. El gallito rojo.* Del francés *le coq* 8
rouge, término que debe ser de origen campesino e indica el incendio provocado por razones políticas en las luchas de facciones y en las *jacqueries.* Podría recordarse la llamada táctica del fósforo predicada por Michelino Bianchi y Umberto Pasella en las zonas rurales emilianas durante el predominio sindicalista hacia 1906.[1]

§ <2>). *Los sobrinitos del padre Bresciani. Una esfinge sin enigmas.* En el *Ambrosiano* del 8 de marzo de 1932 Marco Ramperti escribió un artículo, "La Corte di Salomone", en el cual, entre otras cosas, escribía: "Esta mañana estuve intrigado con un 'logogrifo' de cuatro líneas, en torno al cual había velado durante las últimas siete horas de soledad, sin, naturalmente, sacar nada en limpio. ¡Densa oscuridad! ¡Misterio sin fin! Al despertar me di cuenta, sin embargo, de que en la atonía febril había confundido la *Corte di Salomone* con la *Italia Letteraria,* el 'logogrifo' enigmático con un poema del poeta Ungaretti. . ."[1] A estas elegancias de Ramperti, Ungaretti responde con una carta publicada en la *Italia Letteraria* del 10 de abril y que me parece un "signo de los tiempos". Pueden extraerse cuáles "reivindicaciones" propone Ungaretti a "su país" para ser compensado de sus méritos nacionales y mundiales. (Ungaretti no es más que un bufoncillo de mediocre inteligencia): "Querido Angioletti, de regreso de un viaje fatigoso para ganar el escaso pan de mis hijos, encuentro los números del *Ambrosiano* y de la *Stampa* en los cuales un cierto señor Ramperti ha creído ofenderme. Podría responderle que mi poesía la entendían los campesinos, mis hermanos, en la trinchera; la comprende mi Duce que ha querido honrarla con un prefacio; la comprenderán siempre los simples y los eruditos de buena fe. Podría decirle que desde hace quince años todo cuanto de nuevo se hace en Italia y fuera, lleva en poesía la huella de mis sueños y de mi momento expresivo; que los críticos honestos, italianos y extranjeros, no se hacen rogar para reconocerlo; y, por lo demás, nunca he solicitado alabanzas a nadie. Podría decirle que una vida durísima como la mía, orgullosamente italiana y fascista, siempre, ante extranjeros y connacionales, merecería al menos no verse aumentar las dificultades por parte de periódicos italianos y fascistas. Debería decirle que si hay algo de enigmático en el año X (vivo

de artículos en la absoluta incertidumbre del mañana, ¡con más de cuarenta años cumplidos!), es sólo la obstinada mala voluntad contra mí
9 por parte | de gente de... ingenio. —Con afecto —Giuseppe Ungaretti".[2] La carta es una obra maestra de tartufería literaria y de estupidez presuntuosa.

§ <3>. *Nociones enciclopédicas. Angherie.*[a] El término se emplea todavía en Sicilia para indicar ciertas obligaciones a las que está sometido el trabajador en sus relaciones con el propietario o arrendatario o subarrendador en los contratos llamados de medianía (y que son contratos de participación o de simple arriendo con pago en especie establecido con la mitad de la cosecha o incluso más, además de las "prestaciones especiales" o angherie). El término es todavía el de los tiempos feudales, del cual ha derivado su significado en el lenguaje común (vejación, etcétera). Por lo que respecta a la Toscana vale la pena citar un fragmento de un artículo de F. Guicciardini (*Nuova Antologia*, 16 de abril de 1907), "Le recenti agitazioni agrarie in Toscana e i doveri della proprietà": "Entre los pactos accesorios del contrato colonial, no mencionaré los pactos que llamaré *angéricos*, en cuanto que constituyen gravámenes del colono, que no tienen como correspondencia ninguna ventaja especial; tales serían los lavados de ropa gratuitos, la extracción de agua, el corte de leña y ramajes para las estufas del patrón, la contribución en víveres a favor del guardián, el suministro de paja y heno para la cuadra de la hacienda y en general todos los suministros gratuitos a favor del patrón. No podría afirmar si estos hechos son residuos del régimen feudal que han sobrevivido a la destrucción de los castillos y a la liberación de los colonos, o bien si son incrustaciones formadas por abuso de los patrones y cobardía de los colonos, en tiempos más cercanos a nosotros sobre el tronco genuino del contrato".[1] Según Guicciardini estas prestaciones desaparecieron en casi todas partes (en 1907), pero la cosa es incierta. No sólo en Toscana, sino también en Piamonte (al menos para los esclavistas) hasta 1906 estaba difundido el derecho del patrón a encerrar a los colonos dentro de casa a cierta hora de la tarde, y lo mismo sucedía en Umbría, etcétera.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 35-36.

§ <4>. *Historia de las clases subalternas. De Amicis.* De De Amicis vale la pena ver la colección de discursos *Speranze e Glorie* y el libro sobre *Lotte civili*.[1] Su actividad literaria y de orador en este sentido va[b] del 90 al 900 y debe verse para investigar la actitud de ciertas corrientes
10 intelectuales | de la época en confrontación con la política estatal. Puede

[a] *Angheria*: vejación, violencia, extorsión. [T.]
[b] En el manuscrito: "van".

verse cuáles eran los motivos dominantes, las preocupaciones morales y los intereses de estas corrientes. Por lo demás no se trata de una corriente única. Si bien debe hablarse de un socialnacionalismo o socialpatriotismo en De Amicis, es evidente su diferencia con Pascoli, por ejemplo: De Amicis estaba contra la política africanista, Pascoli, por el contrario, era un colonialista de programa.

§ <5>. *Risorgimento italiano. Sublevación de Palermo en 1866.* Era prefecto de Palermo Luigi Torelli, sobre el cual cfr. Antonio Monti, *Il conte Luigi Torelli*, Milán, R. Instituto Lombardo de Ciencias y Letras, 1931, en 8º, 513 pp., 30 liras. Después de la represión Torelli recibió la medalla de oro al valor civil.[1] Habrá que ver el libro también porque Torelli tuvo una función bastante significativa en todo el Risorgimento.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 65-66.

§ <6>. *Temas de cultura. El movimiento y el fin.* ¿Es posible mantener un movimiento sin que se tenga una previsión del fin? El principio de Bernstein según el cual el movimiento es todo y el fin no es nada, bajo una apariencia de interpretación "ortodoxa" de la dialéctica, esconde una concepción puramente mecanicista del movimiento, según la cual las fuerzas humanas son consideradas como pasivas y no conscientes, como elementos no disímiles de las cosas materiales. Esto es interesante observarlo porque Bernstein buscó sus armas en el revisionismo idealista, que habría debido llevarlo, por el contrario, a valorar la intervención de los hombres como decisiva en el desarrollo histórico. Pero si se analiza a fondo, se ve que en Bernstein la intervención humana es valorada, aunque implícitamente, pero de forma unilateral, porque es considerada como "tesis" mas no como "antítesis"; eficiente como tesis, o sea en el momento de la resistencia y de la conservación, es rechazada como antítesis, o sea como iniciativa y como impulso progresista. Pueden existir "fines" para la resistencia y la conservación, no para el progreso y la iniciativa. La pasividad es la consecuencia de tal concepción, porque, por el contrario, precisamente la antítesis (que presupone el despertar de fuerzas todavía latentes y dormidas) tiene | necesidad de fines, inmediatos y me- 11
diatos, para el movimiento. Sin la perspectiva de los fines concretos, no se consigue mantener el movimiento.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 34 bis-35.

§ <7>. *Temas de cultura. El mal menor.* Se podría tratar en forma de apólogo. El concepto de mal menor es de los más relativos. Hay siempre un mal aún menor que el anteriormente menor y frente a un peligro mayor en comparación

con aquel anteriormente mayor. Cada mal mayor se vuelve menor en comparación con otro mayor, y así hasta el infinito. Así pues, se trata nada más que de la forma que adopta el proceso de adaptación a un movimiento regresivo, cuyo desarrollo es conducido por una fuerza eficiente, mientras que la fuerza antitética está decidida a capitular progresivamente, por pequeñas etapas, y no de un solo golpe, lo que sería beneficioso, por el efecto psicológico condensado, para hacer nacer una fuerza competidora activa, o a reforzarla si ya existiese. Como es correcto el principio de que los países más avanzados en un cierto desarrollo son la imagen de lo que sucederá en los demás países donde el movimiento se encuentra en sus comienzos,[1] la comparación es obligada.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 34-34bis.

§ <8>. *Pasado y presente. Acciones y obligaciones.* ¿Qué cambio radical aportará a la orientación del pequeño y mediano ahorro la actual depresión si se prolonga aún durante algún tiempo? Se puede observar que la caída del mercado de acciones ha determinado un desmesurado traslado de riqueza y un fenómeno nunca visto, de expropiación "simultánea" de inmensas masas de población, especialmente en América, pero un poco en todas partes. El sistema introducido por el gobierno italiano parece el más racional y orgánico, al menos para ciertos grupos de países, ¿pero qué consecuencias podrá tener?

Se observa una diferencia entre las acciones y las obligaciones industriales, y aún otra diferencia entre acciones y obligaciones del mercado libre y obligaciones del Estado. El público trata de deshacerse completamente de las acciones, devaluadas en forma inaudita, prefiere las obligaciones industriales a las acciones, pero prefiere las obligaciones del Estado a unas y otras. Puede decirse que el público rompe todo vínculo directo con el régimen capitalista, pero no rechaza la confianza
12 en el Estado; quiere participar | en la actividad económica, pero a través del Estado, que garantice un interés módico, pero seguro. El Estado asume así una función de primer orden como capitalista, como empresa que concentra el ahorro que se ha de poner a disposición de la industria y de la actividad privada, como inversor a mediano y largo plazo. (Instituto de crédito inmobiliario). Pero, una vez asumida esta función, ¿puede el Estado desinteresarse de la organización productiva? ¿Dejarla, como antes, a la iniciativa de la competencia privada? Si esto sucediese, la desconfianza que hoy afecta a la industria, arrastraría al Estado: una nueva depresión que obligase al Estado a devaluar sus obligaciones, como se han devaluado las acciones y obligaciones industriales, sería catastrófica para el conjunto de la organización político-social. El Estado debe intervenir para controlar si sus inversiones son bien administradas. Se comprende el desarrollo de por lo menos un aspecto del régimen corporativo. Pero el simple control no será suficiente. En efecto, no se trata de conservar el aparato productivo tal como es en un momento dado. Hay que desarrollarlo paralelamente al aumento de la población y de las

necesidades colectivas. En estos desarrollos necesarios está el mayor peligro de la iniciativa privada y ahí será mayor la intervención estatal.

Si el Estado se preocupase por iniciar un proceso por el cual la producción del ahorro, de función de una clase parasitaria, se convirtiese en función del mismo organismo productivo, estos desarrollos serían progresivos, se insertarían en un proyecto global de racionalización integral: habría que realizar una reforma agraria (abolición de la renta agraria e incorporación de ésta en el organismo productivo, como ahorro colectivo de reconstrucción y neoconstrucción) y una reforma industrial, para conducir todos los réditos a necesidades técnico-industriales y no ya a necesidades jurídicas de derecho quiritario.

En esta situación general está la justificación histórica de las tendencias corporativas, que se manifiestan como exaltación del Estado en general, concebido en absoluto, y como desconfianza y aversión a las formas tradicionales capitalistas. De ahí, base social[-política] del Estado [afirmada y] buscada en la pequeña burguesía y en los intelectuales, pero en realidad estructura plutocrática y vínculos con el capital financiero. Ambas cosas no | son contradictorias, todo lo contrario, 13
como lo demuestra un país ejemplar, Francia, donde precisamente no se comprendería el dominio del capital financiero sin la base política de una democracia de rentistas pequeñoburgueses y de pequeños campesinos. Sin embargo Francia, por razones complejas, sigue teniendo una composición social bastante sana, porque contribuye a formarla la pequeña y mediana propiedad agrícola. En otros países, por el contrario, los ahorradores están alejados de la producción y del trabajo; el ahorro es "socialmente" caro, porque es obtenido con un nivel de vida demasiado bajo de los trabajadores tanto industriales como, especialmente, agrícolas. Si la nueva estructura del crédito consolidase esta situación, en realidad la empeoraría, porque si el ahorro parasitario no corriese ni siquiera los azares generales del mercado normal, se daría la tendencia a un asalto de la propiedad agraria parasitaria [por una parte] y las obligaciones industriales por la otra acabarían por asegurar el dividendo legal a expensas del trabajo en forma demasiado gravosa.

Cfr. *Cuaderno 22* (V), pp. 47-50.

§ <9>. *Pasado y presente. Las prisiones del Estado pontificio.* En el fascículo abril-septiembre de 1931 de la *Rassegna Storica del Risorgimento* aparece publicado por Giovanni Maioli un capítulo de una autobiografía inédita de Bartolo Talentoni, patriota de Forlì. El capítulo se refiere a los procedimientos judiciales y a la prisión sufrida por Talentoni, cuando fue arrestado en 1855 como conspirador y partidario de sectas en Romaña. Cárcel de Bolonia. Entre otras cosas se puede extractar esto: "Todo aquello estaba calculado y jamás nos dejaban un momento tranquilos [. . .]" Para que un sueño reparador no fortaleciese el espíritu y el cuerpo de los presos, se recurría a los medios más inverosímiles. El cen-

tinela hacía retumbar la prisión con hurras, durante la noche el cerrojo se descorría con la más ruidosa violencia, etcétera. (Estos datos están tomados del *Marzocco* del 25 de octubre de 1931.)[1]

§ <10>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. C. Malaparte.* Cfr. en la *Italia Letteraria* del 3 de enero de 1932 el artículo de Malaparte: "Analisi cinica dell' Europa". En los últimos días de 1931, en los locales de la "École de la Paix" en París, el ex-presidente Herriot pronunció un discurso acerca de los medios mejores
14 para organizar la paz europea. Después de Herriot habló | Malaparte en contradictorio: "Como también usted, en ciertos aspectos (sic), es un revolucionario, pienso que estará en condiciones de entender que el problema de la paz debería ser considerado no sólo desde el punto de vista del pacifismo académico, sino también desde un punto de vista revolucionario. Solamente el espíritu patriótico y el espíritu revolucionario (si es verdad, como es verdad, por ejemplo, en el fascismo, que el uno no excluye al otro) pueden sugerir los medios para asegurar la paz europea. —Yo no soy un revolucionario —me respondió Herriot—; soy simplemente un cartesiano. Pero usted, querido Malaparte, no es más que un patriota".[1]

Así que para Malaparte, también Herriot es un revolucionario, al menos en ciertos aspectos, y entonces resulta todavía más difícil saber qué cosa significa "revolucionario" para Malaparte. Si en el lenguaje común revolucionario iba adoptando cada vez más el significado de "activista" y de "intervencionista", de "voluntarista", ["dinámico"], es difícil decir cómo Herriot pueda ser calificado de tal, y Herriot con mucho ingenio respondió que es un "cartesiano". Para Malaparte "revolucionario" me parece que puede entenderse ya como un cumplido, como en otros tiempos "gentilhombre", o "gran caballero", "verdadero caballero", etcétera. Y también esto es brescianismo; después del 48 hubo los verdaderos liberales y los libertinos y los demagogos.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 29-30.

§ <11>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Giovanni Ansaldo.* Con un lugarcito aparte, en la sección debe entrar también Giovanni Ansaldo. Recordar su diletantismo político-literario, como el de querer ser "pocos", de querer formar una aristocracia: sus actitudes eran por lo tanto "snob", más que convicción ético-política, un modo de hacer literatura distinguida. Y así Ansaldo se ha convertido en la "Estrellita negra" del *Lavoro*, que se preocupa de que se vea que tiene sólo cinco puntas para no ser confundida con la que en *Problemi del Lavoro* indica a Franz Weiss y que tiene seis puntas (que Ansaldo da importancia a las cinco puntas se colige del *Almanacco delle Muse* de 1931, Almanaque de la Alianza del Libro —sección genovesa).[1] Para Ansaldo todo se convierte en elegancia literaria;
15 la erudición, | la precisión de la cultura es elegancia literaria; la misma seriedad moral no es seriedad sino elegancia, flor en el ojal. También esta actitud puede

llamarse y es jesuitismo, un culto de lo "especial" propio, en el orden del intelecto, una exterioridad de sepulcro blanqueado.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), p. 30.

§ <12>. *Lorianismo. Enrico Ferri.* Puede ser que la conferencia de Ferri sobre Zola en la que se contiene la afirmación de la "objetividad" consistente en la ignorancia[a] sea el escrito "Emilio Zola, artista e cittadino" contenido en el libro *I delinquenti nell'arte ed altre conferenze* publicado por la Unión Tipográfica Turinesa en 1926 ([segunda edición enteramente rehecha] en 8º, pp. XX-350, 35 liras). En el libro seguramente podrán encontrarse algunos otros detalles "lorianos" no menos característicos que el "musical". Por lo demás, en el libro se incluyen escritos que tendrán significado para otras secciones, como los "Ricordi di giornalismo" y "La scienza e la vita nel secolo XIX".[1]

§ <13>. *Temas de cultura. Max Nordau.* Gran difusión de los libros de Nordau en Italia en los estratos más cultos del pueblo y de la pequeña burguesía urbana. *Las mentiras convencionales de nuestra civilización* y *Degeneración* llegaron respectivamente a la octava edición (en 1921) y a la quinta edición (en 1923) en la publicación regular debida a los Hermanos Bocca de Turín;[1] pero estos libros pasaron en la posguerra a los libreros tipo Madella y Barion, y fueron lanzados por los vendedores ambulantes a precio bajísimo en cantidades muy notables. Así han contribuido a hacer entrar en la ideología popular (sentido común) una cierta serie de creencias y de "cánones críticos" que aparecen como el non plus ultra de la intelectualidad y de la alta cultura, tal como las concibe el pueblo.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), p. 35.

§ <14>. *Pasado y presente. Franz Weiss y sus proverbios.* Cfr. *Don Quijote*, segunda parte, cap. XXXIV: "Maldito seas de Dios y de todos sus santos, Sancho maldito —dijo Don Quijote—; y cuándo será el día, como otras muchas veces he dicho, donde yo te vea hablar sin refranes una razón corriente y concertada" (confr. cuad. I, p. 47).[1] En los consejos que Don Quijote da a Sancho antes de convertirse éste en gobernador de la ínsula, un párrafo está dedicado a criticar el exceso de pro- 16
verbios <cap. XLIII>: "También, Sancho, no has de mezclar en tus pláticas la muchedumbre de refranes que sueles; que puesto que los refranes son sentencias breves, muchas veces los traes tan por los cabellos,

[a] En el manuscrito una variante interlineal: "basada en la ignorancia".

que más parecen disparates que sentencias. — Eso Dios lo puede remediar, respondió Sancho, porque sé más refranes que un libro, y viénenseme tantos juntos a la boca cuando hablo, que riñen por salir unos con otros; pero la lengua va arrojando los primeros que encuentra, aunque no vengan a pelo". En el mismo capítulo XLIII: "¡Oh, maldito seas de Dios, Sancho! <...>. ¡Sesenta mil satanases te lleven a ti y a tus refranes! <...> Yo te aseguro que estos refranes te han de llevar un día a la horca". Y Sancho: "¿A qué diablos se pudre de que yo me sirva de mi hacienda, *que ninguna otra tengo, ni otro caudal alguno, sino refranes y más refranes*?".[2] En el capítulo L, el cura del pueblo de Don Quijote dice: "Yo no puedo creer sino que todos los de este linaje de los Panzas nacieron cada uno con un costal de refranes en el cuerpo: ninguno de ellos he visto que no los derrame a todas horas y en todas las pláticas que tienen", después de haber oído que también Sanchica, hija de Sancho, suelta proverbios a granel. Puede sostenerse en consecuencia que Franz Weiss es descendiente de los lomos de los Panzas y que, cuando quiera latinizar todo su nombre, además de Franz, no tendrá que llamarse Bianco, sino Panza, o Pancia aún más italianamente.[3]

§ <15>. *Folklore*. Raffaele Corso llama al conjunto de los hechos folklóricos una "prehistoria contemporánea",[1] lo que es sólo un juego de palabras para definir un fenómeno complejo que no se deja definir brevemente. Se puede recordar a este propósito la relación entre las llamadas "artes menores" y las llamadas "artes mayores", o sea entre la actividad de los creadores de arte y la de los artesanos (de las cosas de lujo o por lo menos no inmediatamente utilitarias). Las artes menores han estado siempre ligadas a las artes mayores y han sido dependientes de ellas. Así el folklore siempre ha estado ligado a la cultura de la clase domi-
17 nante y, a su modo, ha tomado de ella motivos que han ido | a insertarse en combinación con las tradiciones precedentes. Por lo demás, nada más contradictorio y fragmentario que el folklore.

De todos modos se trata de una "prehistoria" muy relativa y muy discutible, y nada sería más disparatado que querer hallar en una misma área folklórica las diversas estratificaciones. Pero también la confrontación entre áreas diversas, aunque sea la única orientación metodológica racional, no puede permitir conclusiones taxativas, sino sólo conjeturas probables, porque es difícil hacer la historia de las influencias que cada área ha recibido y a menudo se comparan entidades heterogéneas. El folklore, al menos en parte, es mucho más móvil y fluctuante que la lengua y los dialectos, lo que por lo demás también puede decirse respecto a la relación entre cultura de la clase culta y lengua literaria: la lengua se modifica, en su parte sensible, mucho menos que el contenido cultural; y sólo en

la semántica se puede, naturalmente, registrar una adhesión entre forma sensible y contenido intelectual.

§ <16>. *Gran potencia. Política exterior.* "Así la política exterior italiana, tendiendo siempre a la misma meta, ha sido siempre rectilínea, y sus pretendidas oscilaciones en realidad sólo han sido determinadas por las incertidumbres y contradicciones ajenas, como es inevitable en el campo internacional donde son infinitos los elementos en contraste" (Aldo Valori, *Corriere della Sera* del 12 de mayo de 1932).[1] Que los elementos de equilibrio de un sistema político internacional son infinitos, es verdad, pero precisamente por ello el sistema debe ser establecido de modo que, no obstante las fluctuaciones "externas", la línea propia no oscile. La línea propia de un Estado hegemónico (o sea de una gran potencia) no oscila porque es él quien determina la voluntad de los otros, y no es determinado, porque se basa en lo que hay de permanente y no de casual e inmediato en las voluntades ajenas.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 22a-23.

§ <17>. *Pasado y presente. Bibliografía.* En el *Corriere della Sera* del 12 de mayo de 1932 Arturo Marescalchi ("Come vivono i rurali")[1] habla de dos libros, sin dar sus indicaciones bibliográficas: uno del doctor Guido Mario Tosi estudia el presupuesto de una familia de pequeños propietarios en Bergamasco (el balance es pasivo); el otro estudio, dirigido por el profesor Ciro Papi y realizado por los doctores Filippo | 18
Scarponi y Achille Grimando, trata del presupuesto de una familia de medieros en la provincia de Perugia en el valle medio del Tíber. La familia del mediero está en mejores condiciones que la del pequeño propietario, pero también este balance está lejos de ser seguro [Se trata de dos publicaciones del Instituto Nacional de Economía Agraria, que también ha publicado una encuesta sobre la nueva formación de la pequeña propiedad agrícola en la posguerra. Los libros están en venta en Treves-Treccani-Tumminelli].[2]

§ <18>. *Pasado y presente. Santi Sparacio.* En el capítulo XXII de la segunda parte de *Don Quijote*: "el humanista" que acompaña a Don Quijote a la "cueva de Montesinos". "En el camino preguntó Don Quijote al primo de qué género y calidad eran sus ejercicios, su profesión y estudios. A lo que él respondió que su profesión era ser humanista, sus ejercicios y estudios componer libros para dar a la estampa, todos de gran provecho y no menos entretenimiento para la república: que el uno se

intitulaba *El de las libreas,* donde pintaba setecientas y tres libreas con sus colores, motes y cifras, de donde podían sacar y tomar las que quisiesen en tiempo de fiestas y regocijos los caballeros cortesanos, sin andarlas mendigando de nadie, ni lambicando, como dicen, el cerbelo por sacarlas conformes a sus deseos e intenciones. —Porque doy al celoso, al desdeñado, al olvidado y al ausente las que les convienen, que les vendrán más justas que pecadoras. Otro libro tengo también, a quien he de llamar *Metamorfóseos* u *Ovidio español,* de invención nueva y rara; porque en él, imitando a Ovidio a lo burlesco, pinto quién fue la Giralda de Sevilla y el ángel de la Madalena, quién el Caño de Vecinguerra, de Córdoba, quiénes los toros de Guisando, la Sierra Morena, las fuentes de Leganitos y Lavapiés, en Madrid, no olvidándome de la del Piojo, de la del Caño Dorado y de la Priora; y esto con sus alegorías, metáforas y translaciones, de modo que alegran, suspenden y enseñan a un mismo punto. Otro libro tengo, que le llamo *Suplemento a Virgilio Polidoro,* que trata de la invención de las cosas, que es de grande erudición y estudio, a causa de las cosas que se dejó de decir Polidoro de gran sustancia, las averiguo yo, y las declaro por gentil estilo. Olvidósele a Virgilio de declararnos quién fue el primero que tuvo catarro en el mundo, y el primero que
19 tomó las unciones para curarse del mor|bo gálico, y yo lo declaro al pie de la letra, y lo autorizo con más de veinte y cinco autores; porque vea vuesa merced si he trabajado bien, y si ha de ser útil el tal libro a todo el mundo".

Sancho se interesa, como es natural, especialmente en este último libro, y plantea cuestiones al "humanista": "¿Quién fue el primero que se rascó en la cabeza?" <. . .>. "¿Quién fue el primer volteador del mundo?" y responde que el primero fue Adán, quien, teniendo cabeza y cabellos, ciertamente algunas veces debió rascarse la cabeza, y el segundo Lucifer, quien, expulsado del cielo, cayó "volteando" hasta los abismos del infierno.[1]

El tipo mental del humanista retratado por Cervantes se ha conservado hasta ahora e igualmente se han conservado en el pueblo las "curiosidades" de Sancho, y precisamente esto es lo que a menudo suele llamarse "ciencia". Este tipo mental, en comparación con aquellos atormentados, por ejemplo, por el problema del movimiento perpetuo, es poco conocido y demasiado poco ridiculizado, porque en ciertas regiones es un verdadero flagelo. En la cárcel de Palermo, en diciembre de 1926, vi una docena de volúmenes, escritos por sicilianos, y editados en la misma Sicilia, pero también algunos en América, editados por emigrados, (seguramente enviados como regalo a la cárcel o al capellán). El más típico de ellos era un volumen de un cierto Santi Sparacio, empleado de la firma Florio, el cual resultaba autor también de otras publicaciones. No recuerdo el título principal del libro; pero en los subtítulos se afirmaba

que se quería demostrar: I. la existencia de Dios, II. la divinidad de Jesucristo, III. la inmortalidad del alma. Ninguna de estas cuestiones se trataba realmente, pero en lugar de ello, en las cerca de 300 páginas del libro se contenían las cuestiones más dispares sobre todo lo cognoscible: por ejemplo se trataba de cómo hacer para impedir la masturbación en los muchachos, cómo evitar los choques tranviarios, cómo evitar que en las casas se rompan tantos vidrios de las ventanas, etcétera. Esto de la "rotura de los vidrios" era tratado como sigue: se rompen tantos vidrios, porque se ponen las sillas con el respaldo demasiado próximo a los vidrios y, al sentarse, por el peso el respaldo se inclina y el vidrio se rompe. Por lo tanto hay que tener cuidado, etcétera; y así durante páginas y más páginas. Por el tono del libro se comprendía que, en su ambiente, Sparacio era considerado un | gran sabio y erudito y que muchos recurrían a 20
él en busca de consejos, etcétera.

§ <19>. *Maquiavelo. Política y arte militar.* El escritor militar italiano (general) De Cristoforis en su libro *Che cosa sia la guerra* dice que por "destrucción del ejército enemigo" (fin estratégico) no se entiende *"la muerte de los soldados, sino la disolución de su vínculo como masa orgánica"*.[1] La fórmula me parece acertada también para la terminología política. En política el vínculo orgánico es dado por la economía, o sea por las relaciones de propiedad y de organización jurídica que se basan en las <relaciones> de propiedad (partidos, sindicatos, etcétera).

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), p. 23a.

§ <20>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* G. Prezzolini. Cfr. el artículo de Giuseppe Prezzolini, "Monti, Pellico, Manzoni, Foscolo veduti da viaggiatori americani", en *Pègaso* de mayo de 1932. Prezzolini reproduce un pasaje del crítico de arte norteamericano H. Y. Tuckermenn (*The Italian Sketch-Book*, 1848, p. 123): "Algunos de los jóvenes elementos liberales, en Italia, se muestran muy desilusionados porque uno de ellos, el cual estaba por convertirse en mártir de su causa, se haya pasado por el contrario a la religión, y se muestran disgustados de que emplee su pluma para escribir himnos católicos y odas religiosas". Así comenta Prezzolini: "El *despecho* que los más arrebatados experimentaban por no haber encontrado en Pellico un instrumento de *pequeña* polémica política, se refleja en estas observaciones".[1] Por qué haya de tratarse de vulgar "despecho" y por qué, antes del 48, la polémica contra las persecuciones austriacas y clericales fuese "pequeña", es justamente un misterio de la mentalidad brescianesca.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 30-31.

§ <21>. *Maquiavelo. Historia de la burocracia.* El hecho de que en el desarrollo histórico y de las formas económicas y políticas se haya venido formando el tipo del funcionario técnico tiene una importancia primordial. ¿Ha sido una necesidad o una degeneración, como sostienen los librecambistas? Cada forma de sociedad ha tenido su problema de funcionarios, su modo de plantear y resolver el problema, su propio sistema de selección, su propio "tipo" de funcionario que
21 educar. Investigar el desarrollo | de todos estos elementos es de importancia capital. En parte, este problema coincide con el problema de los intelectuales. Cada nueva relación de propiedad ha tenido necesidad de un nuevo tipo de funcionario, o sea, cada nueva clase dirigente ha planteado en forma nueva su propio problema de funcionarios, pero no ha podido prescindir, durante cierto tiempo, de la tradición y de los intereses establecidos, o sea de los grupos de funcionarios ya preconstituidos en el momento de su advenimiento.

Unidad del trabajo manual e intelectual como motivo para una orientación nueva en la solución del problema de los intelectuales y los funcionarios.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 23a-24.

§ <22>. *Pasado y presente.* Del discurso del ministro de la guerra, Gazzera, pronunciado en el Senado el 19 de mayo de 1932 (Cfr. *Corriere della Sera* del 20 de mayo): "El régimen de disciplina de nuestro Ejército por virtud del Fascismo resulta hoy una norma directiva que tiene valor para toda la Nación. Otros ejércitos han tenido y aún conservan una disciplina formal y rígida. Nosotros tenemos siempre presente el principio de que el Ejército está hecho para la guerra y que para ésta debe prepararse; la disciplina de paz, por lo tanto, debe ser la misma del tiempo de guerra, que en el tiempo de paz debe hallar su fundamento espiritual. Nuestra disciplina se basa en un espíritu de cohesión entre los jefes y la tropa que es fruto espontáneo del sistema seguido. Este sistema ha resistido magníficamente durante una larga y durísima guerra hasta la victoria; es mérito del Régimen fascista el haber extendido a todo el pueblo italiano una tradición disciplinaria tan insigne. De la disciplina de los individuos depende el éxito de la concepción estratégica y de las operaciones tácticas. La guerra ha enseñado muchas cosas, y también aquí hay una separación profunda entre la preparación de paz y la realidad de la guerra. Cierto es que, cualquiera que sea la preparación, las operaciones iniciales de la campaña ponen a los beligerantes ante problemas nuevos que dan lugar a sorpresas de una y otra parte. Pero no hay que sacar la consecuencia de que [no] es útil tener una concepción a priori y que ninguna enseñanza puede derivarse de la guerra pasada. Se puede extraer de ella una doctrina de guerra que debe ser entendida como disciplina intelectual y como medio para promover modos de razonamiento no discordes y una tal uniformidad de lenguaje que permita a todos comprender y hacerse comprender. Si, a veces, la unidad de
22 doctrina ha amenazado con degenerar en esquematismo, | de inmediato se ha reaccionado con prontitud, imprimiendo a la táctica, incluso para los progresos de

la técnica, una rápida renovación. Tal reglamentación, por lo tanto, no es estática, no es tradicional, como algunos creen. La tradición es considerada sólo como fuerza y los reglamentos están siempre en proceso de revisión, no por deseo de cambio, sino para poderlos adecuar a la realidad".[1]

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), p. 17.

§ <23>. *Temas de cultura.* Individualismo e individualidad (conciencia de la responsabilidad individual) o personalidad. Hay que ver cuánto hay de justo en la tendencia contra el individualismo y cuánto de erróneo y peligroso. Actitud contradictoria necesariamente. Dos aspectos, negativo y positivo, del individualismo. Cuestión, pues, que se ha de plantear históricamente y no abstractamente, esquemáticamente. Reforma y contrarreforma. La cuestión se plantea diferentemente en los países que han tenido la reforma o que han sido paralizados por la contrarreforma. El hombre-colectivo o conformismo impuesto y el hombre-colectivo o conformismo propuesto (¿pero puede entonces seguirse llamando conformismo?). La conciencia crítica no puede nacer sin una ruptura del conformismo católico o autoritario y por lo tanto sin un florecimiento de la individualidad: la relación entre el hombre y la realidad debe ser dirigida a través de una casta sacerdotal (¿como la relación entre hombre y dios en el catolicismo? ¿que es además una metáfora de la relación entre el hombre y la realidad?). Lucha contra el individualismo es contra un determinado individualismo, con un determinado contenido social, y precisamente contra el individualismo económico en un periodo en el cual éste se ha vuelto anacrónico y antihistórico (no olvidar, sin embargo, que fue necesario históricamente y que fue una fase del desarrollo progresivo). Que se luche para destruir un conformismo autoritario, que se ha vuelto retrógrado y estorboso, y a través de una fase de desarrollo de individualidades y personalidades críticas se llegue al hombre-colectivo, es una concepción dialéctica difícil de comprender para las mentalidades esquemáticas y abstractas. Así como es difícil de comprender que se sostenga que, a través de la destrucción de una maquinaria estatal, se llegue a crear con ella otra más fuerte y compleja, etcétera.

§ <24>. *Pasado y presente.* Anécdota contenida en la *Holanda* de De Amicis. Un general español muestra una naranja a un campesino holandés: "Estos frutos mi país los produce dos veces al año." El campesino | muestra al general una barra de mantequilla: "Y mi país produce 23
dos veces al día estos otros frutos".[1]

§ <25>. *Temas de cultura. El maquiavelismo de Stenterello.*[a] Stenterello es mucho más astuto que Maquiavelo.[1] Cuando Stenterello se adhiere a una iniciativa política, quiere hacer saber a todos que es muy astuto y que a él nadie se la pega, ni siquiera él a sí mismo. Él presta su adhesión a la iniciativa, porque es astuto, pero es aún más astuto porque sabe que lo es y quiere hacérselo saber a todos. Por eso les explicará a todos lo que significa "exactamente" la iniciativa a la que ha presentado su adhesión: se trata, no hace falta decirlo, de una máquina bien montada, bien armada, y su mayor astucia consiste en el hecho de que ha sido preparada en la convicción de que todos son imbéciles y se dejarán engañar. Ni más ni menos: Stenterello quiere hacer saber que no es que él se deje engañar, él que es tan astuto; la acepta porque engañará a los otros, no a él. Y como entre los otros hay algún otro astuto, Stenterello se dirige amistosamente a éste, y explica, y analiza: "Soy de los vuestros, ¿eh? nosotros nos entendemos. No vayáis a creer que yo crea. . . Se trata de un 'maquiavelismo', ¿está claro?" Y así es como Stenterello pasa por ser el más astuto de los astutos, el más inteligente de los inteligentes, el heredero directo, y sin necesidad de inventario, de la tradición de Maquiavelo.

Otro aspecto de la cuestión: cuando se hace la propuesta de una iniciativa política, Stenterello no se preocupa por ver la importancia de la propuesta, por aceptarla y trabajar para divulgarla, defenderla, sostenerla. Stenterello cree que su misión es la de ser la Vestal del fuego sagrado. Reconoce que la iniciativa no va contra las leyes sagradas y con eso cree haber cumplido su parte. Él sabe que nos hallamos rodeados de traidores, de adulteradores, y está con el fusil listo para defender el altar y el fuego sagrado. Aplaude y dispara y así hace historia bebiéndose a continuación su medio litro.

(En torno a esta sección, en forma de bocetos sobre Stenterello político, pueden agruparse otros temas, como el de la desvalorización del adversario hecha por política, pero que se convierte en una convicción y por lo tanto lleva a la superficialidad y a la derrota, etcétera.)[2]

§ <26>. *Pasado y presente. Economismo, sindicalismo, devaluación*
24 *de todo movimiento cultural, etcétera.* Recordar polémica, | antes de
1914, entre Tasca y Amadeo, con reflejo en la *Unità* de Florencia.[1] Se dice a menudo que el extremismo "economista" estaba justificado por el oportunismo culturalista (y eso se dice para toda el área del conflicto), ¿pero no podría decirse igualmente lo contrario, que el oportunismo culturalista estaba justificado por el extremismo economista? En realidad ni uno ni otro eran "justificables" y no son nunca justificables. Deberán ser "explicados" realistamente como los dos aspectos de la misma inmadurez y del mismo primitivismo.

[a] Personaje de las farsas florentinas.

§ <27>. *Temas de cultura. El maquiavelismo de Stenterello.* Stenterello piensa especialmente en el futuro. El presente le preocupa menos que el futuro. Tiene un enemigo contra el que debe combatir. Pero para qué combatir, si de todos modos el enemigo tendrá necesariamente que desaparecer, arrollado por la fatalidad de la historia. Hay cosas bien distintas que hacer que combatir al enemigo inmediato. Más peligrosos son los enemigos mediatos, aquellos que amenazan la herencia de Stenterello, aquellos que combaten al mismo enemigo que Stenterello, pretendiendo que serán sus herederos. ¿Qué pretensiones son éstas? ¿Cómo se osa poner en duda que Stenterello será el heredero? Así pues Stenterello no combate al enemigo inmediato, sino a aquellos que pretenden combatir a este enemigo para sucederle. Stenterello es tan astuto que sólo él comprende que éstos son sus auténticos y únicos enemigos. ¡Sabe un rato largo, Stenterello!

§ <28>. *Lorianismo. El señor Neptuno.* Al comienzo de esta serie de notas sobre lorianismo podrá citarse la historia relatada por el barbero en los primeros capítulos de la segunda parte de *Don Quijote.* El loco que recurre al obispo para salir del manicomio, sosteniendo, en una carta sensatísima, que es cuerdo y por lo tanto lo mantienen arbitrariamente segregado del mundo. El arzobispo envía a un hombre de su confianza, quien se convence de que realmente tiene que vérselas con un hombre sano de mente, hasta que, al despedirse el presunto cuerdo de sus amigos del manicomio, sobreviene la catástrofe. Un loco, que cree ser Júpiter, amenaza con que si su amigo se va, él ya no hará llover sobre la tierra, y el amigo, temiendo que el enviado del obispo se espante, dice: No se espante, porque si el señor Júpiter ya no hace llover más, yo, que soy Neptuno, bien hallaré la forma de remediarlo.[1] Pues bi|en, estas notas 25
se refieren precisamente a escritores que en uno o en muchos instantes de su actividad científica, han demostrado ser "el señor Neptuno".

§ <29>. *Acción Católica. Francia.* En los volúmenes que recogen las actas de las diversas sesiones de las Semanas Sociales, se publica el índice alfabético y analítico de las materias tratadas en todas las Semanas Sociales precedentes. La XXIII sesión, de 1931, celebrada en Mulhouse, trató de *La Morale Chrétienne et les Affaires* (Lión, J. Gabalda, 1931, en 8º, 610 pp, 30 fr.). En este volumen no se encuentran los índices arriba mencionados, que fueron publicados aparte.[1]

§ <30>. *Católicos integrales, jesuitas, modernistas.* El 6 de abril de 1932 fue inscrita en el Índice la obra de Felix Sartiaux, *Joseph Turmel,*

prêtre, historien des dogmes. París, ed. Rieder. Es una defensa de Turmel después de los últimos asombrosos casos acaecidos a este ejemplar excepcional del mundo clerical francés.[1]

§ <31>. *Acción Católica. Lucha en torno a la filosofía neoescolástica.* Polémicas recientes de católicos como Gorgerino y Siro Contri (¿son la misma persona?) contra el padre Gemelli.[1] Gemelli escribió en 1932 *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica,* Milán, Vita e Pensiero, en 8º, 106 pp., 5 liras.[2] Siro Contri escribe que la filosofía de la Universidad Católica debe llamarse ya "arqueoescolástica", porque parece que después de los intentos de conciliar con el tomismo primero el positivismo y después el idealismo, para actualizar el pensamiento católico con las exigencias de la vida moderna, Gemelli, (ayudado por los jesuitas, que en la *Civiltà Cattolica* lo han defendido contra los ataques de Gorgerino)[3] quiere regresar al "tomismo" puro de los orígenes. Hay que ver si esta "conversión" de Gemelli no está vinculada al Concordato, y a la posición excepcional de monopolio que los católicos, dadas sus posibilidades de concentración de las fuerzas intelectuales, pueden conquistar en Italia en el mundo de la alta cultura oficial y académica. Por eso es ciertamente necesario cortar todo vínculo y renunciar a toda forma de combinación con filosofías acatólicas (como, por el contrario, antes era necesario hacer) y presentarse como filosofía intransigente y exclusivista. Según las
26 publicaciones de Contri resulta que Gemelli en lo profundo de su | alma es santamente indiferente a toda filosofía: para él la filosofía es un "fardo".[4] Sus intereses son puramente prácticos, de conquista del mercado cultural por parte del catolicismo, y su actividad va dirigida a asegurar al Vaticano aquel *poder indirecto* sobre la Sociedad y sobre el Estado que es el fin estratégico esencial de los jesuitas y que fue teorizado por su actual santo Roberto Bellarmino.

(Contri ha comenzado o está por comenzar la publicación de una nueva revista, *Criterion*, de "verdadera" neoescolástica, y ha publicado una *Piccola Enciclopedie filosofica,* Editor Galleri, Bolonia, 12 liras.)[5]

§ <32>. *Economía nacional.* Toda la actividad económica de un país puede ser juzgada sólo en relación con el mercado internacional, "existe" y debe valorarse en cuanto que está inserta en una unidad internacional. De ahí la importancia del principio de los costos comparados y la solidez que mantienen los teoremas fundamentales de la economía clásica contra las críticas verbalistas de los teóricos de toda nueva forma de mercantilismo (proteccionismo, economía directa, corporativismo, etcétera). No existe un "balance" puramente nacional de la economía, ni en

su conjunto, y ni siquiera para una actividad particular. Todo el conjunto económico nacional se proyecta en el excedente que es exportado a cambio de una correspondiente importación, y si en el conjunto económico nacional cualquier mercancía o servicio cuesta demasiado, es producida de forma antieconómica, esta pérdida se refleja en el excedente exportado, se convierte en un "regalo" que el país hace al extranjero, o por lo menos (ya que no siempre puede hablarse de "regalo") una pérdida neta del país, en comparación con el extranjero, en la valoración de su estatura relativa y absoluta en el mundo económico internacional.

Si en un país el trigo es producido a precio caro, las mercancías industriales exportadas y producidas por trabajadores nutridos con ese trigo, a precio igual con la equivalente mercancía extranjera, contienen congelada una mayor cantidad de trabajo nacional, una mayor cantidad de sacrificios que la que contiene la misma mercancía extranjera. Se trabaja para el "extranjero" con sacrificio; los sacrificios son hechos para el extranjero, no para el país propio. Las clases que en el interior se benefician de tales sacrificios, no son la "nación" sino que representan una
explotación | ejercida por "extranjeros" sobre las fuerzas realmente na- 27
cionales, etcétera.

§ <33>. *Pasado y presente. Élite y décimo sumergido.* Hay que plantearse la pregunta de si en cualquier sociedad es posible la constitución de una élite, sin que en ella confluyan una gran cantidad de elementos pertenecientes al "décimo sumergido"[1] social. Pero la pregunta se hace necesaria si la élite se constituye sobre el terreno de una doctrina que puede ser interpretada fatalistamente: entonces afluye creyendo poder justificar idealmente su pobreza de iniciativa, su deficiente voluntad, su falta de paciente perseverancia y concentración de los esfuerzos, todos los fracasados, los mediocres, los derrotados, los descontentos de que el maná no llueva del cielo y que los setos no produzcan salchichas, que también éstos son una forma de "décimo sumergido" de las sociedades en las que la lucha por la existencia es encarnizada y en los países pobres, en los que sólo se puede conquistar un lugar al sol después de luchas encarnizadas. Así se puede tener una élite al revés, una vanguardia de inválidos, una cabeza-cola.

§ <34>. *Periodismo. Revistas tipo.* Para ser verdaderamente accesible a la cultura media del lector medio, cada fascículo de la revista debería tener dos apéndices: 1] una sección en la que todos los nombres y las palabras extranjeras que pueden haber sido empleadas en los distintos artículos deberían estar representadas en una transcripción fonética, la

más exacta posible, de la lengua italiana. De ahí la necesidad de construir, con criterios prácticos y unitarios como los que permite la estructura del italiano escrito, una tabla de traducibilidad de los fonemas extranjeros a fonemas italianos; 2] una sección en la que se dé el significado de las palabras especializadas en los diversos lenguajes (filosófico, político, científico, religioso, etcétera) o especializadas en el uso de un determinado escritor.

La importancia de estas ayudas técnicas no suele ser valorada porque no se reflexiona en la rémora que constituye, en el recuerdo y especialmente en la expresión de las propias opiniones, la ignorancia de cómo se pronuncian ciertos nombres y del significado de ciertos términos. Cuando el lector se encuentra en demasiadas dificultades de pronunciación o de significado, se detiene, pierde confianza en sus propias fuerzas y actitudes y no se consigue hacerlo salir de un estado de pasividad intelectual en el que empantana su inteligencia.

28 § <35>. *Pasado y presente.* En el *corriere della Sera* del 1o. de junio se resumen, partiendo de la publicación oficial, las nuevas normas para el empleo de las tropas regulares en servicio de Seguridad Pública. Algunas disposiciones innovadoras son de gran importancia, como aquella por la cual la autoridad militar puede decidir su intervención por su propia iniciativa, sin ser llamada por la autoridad política. Lo mismo la otra disposición según la cual la tropa interviene sólo con las armas cargadas, para actuar, y, a lo que parece, no puede por ello ser empleada en la formación de cordones, etcétera.[1]

§ <36>. *Pasado y presente. Sobre el apoliticismo del pueblo italiano.* Entre los otros elementos que muestran manifiestamente este apoliticismo, deben recordarse los tenaces residuos de patriotería y otras tendencias que de costumbre se catalogan como manifestaciones de un supuesto "espíritu peleonero y faccioso" (luchas locales para impedir que las muchachas hagan el amor con jóvenes "forasteros", incluso de pueblos vecinos, etcétera). Cuando se dice que este primitivismo ha sido superado por los progresos de la civilización, habría que precisar que ello ha sucedido mediante la difusión de una cierta vida política de partido que ampliaba los intereses intelectuales y morales del pueblo. Al llegar a faltar esta vida, los patrioterismos han renacido, por ejemplo a través del deporte y las competencias deportivas, en formas a menudo salvajes y sangrientas. Junto al "fanatismo" deportivo, existe el "fanatismo patrioteril" deportivo.

§ <37>. *Literatura popular.* P. Ginisty, *Eugène Sue (Grandes vies*

aventureuses), París, Berger-Levrault, 1932, en 16º, 228 pp., 10 francos.[1]

§ <38>. *Función cosmopolita de los intelectuales italianos. Sobre Algarotti.* Del artículo " 'Nicolino' e l'Algarotti" de Carlo Cacaterra, en el *Marzocco* del 29 de mayo de 1932: "Sigue impidiendo en el ánimo de muchos una evaluación ecuánime de los escritos de arte de Algarotti la consideración de que fue el consejero y proveedor de Augusto III de Sajonia en las adquisiciones para la galería de Dresde, por lo que se le reprocha haber empobrecido a Italia en beneficio de cortes extranjeras. Pero precisamente se ha dicho por Panzacchi y otros estudiosos que en el cosmopolitismo del siglo XVIII esta obra de difusión del arte italiano, como de belleza perteneciente a toda Europa, tiene un aspecto menos odioso que el que con toda facilidad puede <hoy> serle atribuido".[1] La observación del cosmopolitismo | del siglo XVIII, que es exacta, es profun- 29
dizada y especificada: ¿el cosmopolitismo de los intelectuales italianos es exactamente de la misma naturaleza que el cosmopolitismo de los demás intelectuales nacionales? Éste es el punto: para los italianos se da en función de una particular posición que es atribuida a Italia a diferencia de los demás países, o sea que Italia es concebida como complementaria de todos los otros países, como productora de belleza y de cultura para toda Europa.

§ <39>. *Temas de cultura. Elementos de vida política francesa.* Los monárquicos han construido la doctrina histórico-política (que tratan de hacer popular) según la cual el Imperio y la República han significado hasta ahora la invasión del territorio nacional francés. Dos invasiones vinculadas con la política de Napoleón I (del 1814 y del 1815), una con la política de Napoleón III (1870-71) y una con la de la Tercera República (1914), dan el material de agitación. Los republicanos se sirven también de los mismos materiales, pero naturalmente su punto de vista no es el de los monárquicos, que puede parecer incluso derrotista, en cuanto que sitúa las causas de la invasión en las instituciones francesas y no por el contrario, como sostienen los republicanos, en los enemigos hereditarios de Francia, en primera línea Prusia (más que Alemania; y esta distinción tiene importancia porque depende de la política francesa tendiente a aislar a Prusia y a hacer aliados de Francia a Baviera y los alemanes meridionales, incluidos los austriacos). Este modo de plantear la cuestión ante las masas populares por parte de todas las diversas tendencias del nacionalismo está lejos de carecer de eficacia. ¿Pero es históricamente exacto? ¿Cuántas veces ha sido Alemania invadida por los franceses? (Habría que contar entre las invasiones francesas también la ocupación del Ruhr de

1923.) ¿Y cuántas veces ha sido Italia invadida por los franceses? ¿Y cuántas veces ha sido Francia invadida por los ingleses, etcétera? (Las invasiones inglesas: la lucha de la nación francesa para expulsar al invasor y liberar el territorio formó la nación francesa antes de la Revolución; se da por descontada desde el punto de vista del patriotismo y del nacionalismo, aunque el motivo antinglés, a causa de las guerras de la revolución y de Napoleón, haya perdurado, especialmente en la literatura para
30 jóvenes —Verne, etcétera— hasta la época de la Tercera | República y no haya muerto todavía totalmente.) Pero después de 1870 el mito nacionalista del peligro prusiano ha absorbido toda o casi toda la atención de los propagandistas de derecha y ha creado la atmósfera de política exterior que sofoca a Francia.

§ <40>. *Maquiavelo. Relaciones de fuerza, etcétera.* En el estudio del tercer grado o momento del sistema de relaciones de fuerza existentes en una determinada situación; se puede recurrir al concepto que en la ciencia militar es llamado de la "coyuntura estratégica", o sea, con más precisión, del grado de preparación estratégica del teatro de la lucha, uno de cuyos elementos principales es dado por las condiciones cualitativas del personal dirigente y de las fuerzas activas que se pueden llamar de primera línea (incluidas en éstas las de asalto). El grado de preparación estratégica puede dar la victoria a fuerzas "aparentemente" inferiores a las adversarias. (Puede decirse que esta preparación tiende a reducir a cero los llamados "imponderables", o sea las reacciones inmediatas, en un momento dado, de las fuerzas tradicionalmente pasivas o semipasivas.) (Entre los elementos de esta preparación estratégica deben contarse aquellos que son considerados en las observaciones hechas sobre una "capa militar" que flanquea al organismo técnico del ejército, cuya preparación es cuidada por todos los países: oficiales de la reserva, asociaciones de cuerpos militares en la reserva, que mantienen el espíritu de cuerpo incluso después de concluir el servicio militar activo, etcétera.)[1]

Otro elemento que añadir al parágrafo sobre el economismo es éste: como ejemplificación de la llamada intransigencia, la aversión [rígida] de principio al compromiso con su manifestación subordinada del "temor a los peligros". La aversión al compromiso está estrechamente ligada al economismo, en cuanto que la concepción en que se basa esta aversión no puede ser más que una fatal realización de ciertas situaciones favorables sin necesidad de "prepararlas" con iniciativas voluntarias y predispuestas según un plan; existe además el elemento de confiarse ciegamente y sin criterio a la virtud de las armas. No se toma en cuenta el factor tiempo y no se toma en cuenta, en último análisis, la misma "economía" en el sentido de que no se comprende cómo en ciertos momentos el impulso debido al factor económico es frenado o estorbado por un elemento ideológico tradicional, que existe una lucha, en el seno de ciertos bloques sociales económico-políticos,
31 entre las exigencias de la posición económica de masas y la fortu|na política de

los dirigentes tradicionales, y que una iniciativa política apropiada por parte de una fuerza extraña al bloque es "necesaria" para liberar el impulso económico del obstáculo político y cambiar la dirección tradicional en una nueva dirección conforme al contenido económico que se haya desarrollado en una fase más progresista, etcétera. Dos fuerzas "semejantes" no pueden fundirse en un organismo nuevo más que a través de una serie de compromisos, o bien con la fuerza de las armas; aliándose en un plano de igualdad o subordinando una fuerza a la otra mediante la coerción. Si la unidad de las dos fuerzas es necesaria para vencer a una tercera fuerza, evidentemente el recurso a la coacción (dado que se tenga la disponibilidad para ello) es una pura hipótesis metodológica y la única posibilidad concreta es un compromiso.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 17-17a.

§ <41>. *Nociones enciclopédicas. "Paritario".* El significado de paritario es de los más interesantes y curiosos. Paritario significa que 1 000 000 tiene los mismos derechos que 10 000, etcétera, a veces que 1 tiene los mismos derechos que 50 000. ¿Qué significa paritario en las empresas Schneider de Creusot? ¿Qué significa en el Consejo Nacional para la Industria de las Minas de Carbón, existente en Inglaterra? ¿Qué significa en el Consejo Directivo del OIT de Ginebra? etcétera.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 28.

§ <42>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* ¿Por qué formas de actividad tienen "simpatía" los literatos italianos? ¿Por qué la actividad económica, el trabajo como producción individual y de grupo no les interesa? Si en los libros se trata de un tema económico, es el aspecto de la "dirección", del "dominio", del mando, de un "héroe" sobre los productores lo que les interesa. O bien les interesa la producción en general, el trabajo en general en cuanto elemento de vida y de poder nacional, en cuanto elemento para parrafadas retóricas. La vida del campesino ocupa un mayor espacio, pero también en este caso no como trabajo, sino del campesino como "folklore", como pintoresca representación de sentimientos y costumbres curiosas y raras. Por eso la "mujer" tiene mucho espacio, con los problemas sexuales en su aspecto más exterior y romántico. El "trabajo" del empleado es fuente de comicidad. El trabajo del intelectual tiene poco espacio o bien es presentado en su expresión de "dominio", de retórica.

Ciertamente no se puede imponer a una o muchas generaciones de escritores el
sentir "simpatía" por uno u otro aspecto de la vida, pero que una | o muchas ge- 32
neraciones de escritores tengan ciertas simpatías y no otras tiene ciertamente un significado, indica una cierta orientación con preferencia a otras en el interés de los intelectuales. Incluso el verismo italiano (excepto, en parte, Verga) se distingue de las corrientes realistas de los demás países en cuanto que se limita a la "bestia-

lidad" de la "naturaleza humana" (al "verismo" entendido en sentido mezquino) y no *ofrece representaciones apreciables del trabajo* y de la fatiga. Tiene cierto mérito cultural como reacción parcial a los empalagos y languideces románticas de formas tradicionales, pero crea inmediatamente su propio cliché igualmente amanerado. Pero no basta que los escritores no consideren digna de "crónica e historia" una actividad que sin embargo absorbe, durante casi toda su vida, a las nueve décimas partes de la nación; si se ocupan de ello, su actitud es la del padre Bresciani, etcétera (ver los escritos de L. Russo sobre Verga y sobre Abba).[1]

G. C. Abba puede ser citado como ejemplo italiano de escritor "popular-nacional", aun no siendo "populachero" o no perteneciendo a ninguna corriente que critique por razones de "partido" o sectarias la posición de la clase dirigente. Pueden[a] analizarse no sólo los escritos de Abba que tienen un valor poético y artístico, sino otros libros como el dirigido a los soldados, que incluso fue premiado por entidades gubernamentales y militares y durante algún tiempo fue difundido entre *las tropas.*[2] *En esta dirección puede citarse el estudio de Papini publicado en Lacerba*[b] tras los acontecimientos de junio de 1914.[3] La posición de Alfredo Oriani merece también señalarse, pero es abstracta y retórica y anegada en su "titanismo" de genio incomprendido. Hay que señalar algo en los escritos de Piero Jahier (recordar las simpatías de Jahier por Proudhon),[4] también de carácter militar (en esto Jahier puede relacionarse con Abba), estropeado por el estilo bíblico y claudeliano del escritor, que lo hace menos eficaz, porque enmascara una forma snobista de retórica. (Toda la literatura de Strapaese debería ser "nacional-popular" como programa, pero precisamente lo es por programa y es una manifestación inferior de la cultura; Longanesi debe haber escrito también un librito para los reclutas, lo que demostraría cómo la tendencia nace también de preocupaciones militares).[5] La preocupación nacional-popular en el planteamiento crítico-estético aparece en Luigi Russo (del cual debe verse el librito sobre los *Narratori*)[6] como
33 *resultado de un retorno* | a la experiencia de De Sanctis después del punto de llegada del crocianismo.

Observar que en el fondo el brescianismo es "individualismo" antiestatal y antinacional aun cuando y no obstante se vele de un nacionalismo y estatismo frenético. "Estado" significa especialmente dirección consciente de las grandes multitudes nacionales, o sea necesario "contacto" sentimental e ideológico con ellas y en cierta medida "simpatía" y comprensión de sus necesidades y exigencias. De hecho la ausencia de una literatura popular-nacional, debida a la ausencia de preocupaciones por estas necesidades y exigencias, ha dejado el "mercado" literario abierto a las influencias de los grupos intelectuales de otros países que, "populares-nacionales" en su patria, lo son también en el extranjero porque las exigencias y necesidades son similares. Así el pueblo italiano se ha apasionado a través de la novela histórico-popular francesa, con las tradiciones francesas, monárquicas y revolucionarias francesas y conoce los amores de Enrique IV, la Revolución del 89,

[a] En el manuscrito: "Puede".
[b] En el manuscrito: "en la *Acerba*".

las invectivas de Victor Hugo contra Napoleón III, se apasiona por un pasado que no es el suyo, se sirve en su lenguaje y en su pensamiento de metáforas y referencias francesas, etcétera; es, culturalmente, más francés que italiano.

Respecto a la orientación nacional-popular dada por De Sanctis a la cultura italiana, debe verse también el libro de Russo (*F. De Sanctis e la cultura napoletana, 1860-1885*, La Nuova Italia editora, 1928)[7] y el ensayo de De Sanctis "La scienza e la vita":[8] me parece que De Sanctis sintió fuertemente el contraste Reforma-Renacimiento, o sea precisamente el contraste entre Vida y Ciencia que había en la tradición italiana como una debilidad de la estructura nacional-estatal y que trató de reaccionar contra aquél. Por lo tanto el hecho de que en un cierto punto le llevó a alejarse del idealismo especulativo y aproximarse al positivismo y al verismo en literatura (simpatías por Zola, como Russo por Verga y por S. Di Giacomo), y como parece que observa Russo en su libro (Cfr. Marzot, en la *Nuova Italia* de mayo de 1932), "el secreto de la eficacia de De Sanctis debe buscarse enteramente en su espiritualidad democrática, la cual lo hace suspicaz y enemigo de todo movimiento o pensamiento que adopte un carácter absolutista y privilegiado <. . .>; y en la tendencia y en la necesidad de concebir el estudio como aspecto de una actividad más vasta, tanto espiritual como práctica, encerrada en la fórmula de su famoso discurso 'La scienza e la vita' ".[9]

Antidemocracia en los escritores brescianescos no tiene otro significado que el | 34
de oposición al movimiento popular-nacional, o sea es espíritu "económico-corporativo", "privilegiado", de casta y no de clase, de carácter político-medieval y no moderno.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 13-17.

§ <43>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Libros de guerra.* ¿Qué reflejos ha tenido la tendencia "brescianista" en la literatura de guerra? La guerra ha obligado a los diversos estratos sociales a aproximarse, a conocerse, a apreciarse en el sufrimiento común. ¿Qué han aprendido de la guerra los literatos? ¿Y en general qué han aprendido de la guerra aquellas capas de las que surgen normalmente los más numerosos intelectuales y escritores? Dos líneas de investigación. La primera, la concerniente a la clase social general, puede seguir el material ya seleccionado por el profesor Adolfo Omodeo en la publicación *Momenti della vita di guerra. Dai diari e dalle lettere dei caduti* que sale por entregas en la *Critica* desde hace ya bastante tiempo.[1] La selección de Omodeo presenta un material ya seleccionado, en el sentido nacional-popular, porque Omodeo se propone demostrar cómo ya en 1915 se había formado una conciencia nacional-popular y en la guerra tuvo ocasión de manifestarse y no ya el origen palingenético. Que Omodeo consiga demostrar su suposición es otra cuestión distinta: el caso es que Omodeo tiene una concepción propia de lo que es conciencia nacional-popular, cuyos orígenes culturales son fáciles de rastrear; él es un epígono de la tradición liberal moderada, y el paternalismo democrático y popular se confunde a menudo en él con esa particular forma

de conciencia nacional-popular que es más moderna y menos borbonizante.

La literatura de guerra propiamente dicha, o sea debida a escritores "profesionales", ha tenido en Italia diversa fortuna. Inmediatamente después de la guerra fue escasa, y buscó su fuente de inspiración en *Le feu* de Barbusse. Hubo una segunda oleada, que se produjo después del éxito internacional del libro de Remarque[2] y con el propósito internacional de oponerse a la mentalidad de la literatura pacifista tipo Remarque. Esta literatura es en general mediocre, en todos los sentidos, como arte y como "cultura", o sea como creación práctica de "masas de sentimientos" que se quiere hacer triunfar en el pueblo. Mucha de esta literatura entra perfectamente en el "brescianismo". Ejemplo típico el libro de C. Malaparte
35 *La rivolta dei santi male|detti* que fue presentado en su primera edición como barbussiano y que se ha vuelto brescianesco en una segunda edición.[3]

Debe verse la aportación hecha a esta literatura por el grupo de escritores que pretenden ser llamados "vocianos" y que ya antes de 1914 trabajaban para crear una conciencia nacional-popular moderna: creo que este grupo produjo los mejores libros, por ejemplo el diario de Giani Stuparich.[4] El libro de Ardengo Soffici,[5] aunque Soffici, exteriormente "vociano", tiene una retórica repugnante. Una reseña de esta literatura de guerra dentro de la sección del brescianismo sería muy interesante.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 31-33.

§ <44>. *Temas de cultura. Discusiones, dividir un pelo en cuatro, etcétera.* Actitud de intelectuales es la de mostrar fastidio por las discusiones demasiado largas y sutiles, que se desmenuzan analíticamente en sus detalles mínimos y muestran no querer acabar hasta que entre los disertantes se haya llegado a un acuerdo perfecto sobre todo el tema en discusión y por lo menos cuando las opiniones en conflicto se hayan enfrentado totalmente. El intelectual cree suficiente un acuerdo sumario, sobre los principios generales, sobre las líneas directrices y fundamentales, y presupone que el esfuerzo individual de reflexión conducirá necesariamente al acuerdo sobre las "minucias". Por eso en las discusiones entre intelectuales se procede a menudo por alusiones rápidas: se tantea, por así decirlo, la formación cultural recíproca, el "lenguaje" recíproco, y una vez hecho el descubrimiento de que se encuentran en un terreno común, se sigue adelante rápidamente. La cuestión es, precisamente, que las discusiones no se producen siempre entre intelectuales profesionales, sino que incluso un terreno cultural común, un lenguaje común, modos de razonamiento comunes, hay que crearlos entre no intelectuales, que no han adquirido el hábito profesional y la disciplina intelectual necesaria para la rápida conexión de conceptos aparentemente dispares, como viceversa para un análisis rápido, descomposición, descubrimiento de las diferencias esenciales entre conceptos aparentemente similares.

A menudo en esta sección se ha aludido a la formación "hablada" de la cultura, y a sus inconvenientes con respecto a lo escrito. Observaciones justas | pero
36

que hay que integrar con estas que se hacen ahora, o sea con la necesidad, para difundir orgánicamente una forma cultural, de la palabra hablada y de la discusión minuciosa y "pedante". (Esto se observa en las relaciones entre intelectuales profesionales y no intelectuales, que es además el caso típico en todo grado de escuela, desde las elementales hasta la Universidad.) El no técnico del trabajo intelectual, en su trabajo "individual", con los libros, tropieza con una dificultad, que lo detiene, porque no puede obtener inmediatamente la solución, lo que por el contrario es posible obtener en las discusiones a viva voz inmediatamente. Por eso debe haber un justo equilibrio entre el trabajo individual (escrito y con lo escrito) y el trabajo "oral", de discusión, etcétera.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 36-37.

§ <45>. *Pasado y presente.* La política de lo menos malo. Pero "peor nunca está muerto", dice un proverbio popular, y habrá un "menos malo" hasta el infinito, porque lo peor de mañana será "menos malo" que lo "peor" de pasado mañana y así indefinidamente.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 34-34 bis.

§ <46>. *Ricciotti Garibaldi.* No ha aparecido en las ceremonias conmemorativas de 1932 (al menos su nombre no se encuentra en el *Corriere* de aquellos días). Pero se encuentra en Italia. En una crónica de Luciano Ramos en el *Secolo Illustrato* del 11 de junio de 1932 "Garibaldi fra le quinte. . ." (donde se describen los ensayos para un drama, *Garibaldi* de Italo Sulliotti) se alude al hecho de la presencia de Ricciotti (los ensayos se hacían en Milán).[1]

§ <47>. *Nociones enciclopédicas. Tiempo.* En muchas lenguas extranjeras, la palabra italiana *tempo*, introducida a través del lenguaje musical, ha adoptado un *significado*, incluso en la terminología política, *determinado*, que la palabra *tempo* en italiano, por su carácter genérico, no puede expresar (habría que decir "tempo" en sentido musical, en el sentido en que se emplea en música, etcétera) y que por lo tanto hay que *traducir*: "velocidad del ritmo", me parece la explicación del término *tempo* en el sentido musical, que puede dar esta traducción, que sin embargo será sólo "ritmo" cuando el término *tempo* es adjetivado: "ritmo acelerado", "ritmo disminuido", etcétera (velocidad del ritmo en sentido elíptico, "medida de velocidad del ritmo").

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), p. 37.

§ <48>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Leonida Répaci.* Ha aparecido el primer tomo de una novela cíclica de Leonida Répaci, *I fratelli Rupe* (Milán,
37 Ceschina, 1932, 15 liras) que, en su conjunto, debería representar la | evolución de la vida italiana en estos treinta años del siglo, vista desde Calabria (en un prefacio Répaci presenta el plan de la obra).[1] Hay que preguntarse si Calabria tuvo en este sentido una función nacional representativa. Y en general si la provincia italiana ha tenido una función progresista, o cualquier otra, en la dirección de un movimiento cualquiera del país, en la selección de los dirigentes, en la acción de refrescar el ambiente cerrado y corrompido de los centros de vida nacional. La provincia era en realidad (como dirigente) mucho más corrompida que el centro, y los provincianos aportaron una nueva corrupción: ejemplo los hermanos Répaci, que fueron desde Palmi a Turín y a Milán. Los hermanos Rupe, se entiende, son los hermanos Répaci; pero, si se exceptúa a Mariano, donde se halla el carácter rupestre de Ciccio y de Leonida: el carácter débil e informe es predominante. Répaci no tiene ninguna fantasía creadora: tiene una cierta disposición para ampliar mecánicamente (por agregación, o por inflación) los pequeños sucesos ocurridos en su familia, que es adoptada como "mito" de su arte. Este proceso de hinchazón mecánica puede ser demostrado analíticamente. Y por otra parte es un mito bien extraño el de Répaci, falto de humanidad, de dignidad, de decoro, por no decir de grandeza. El *Último Cireneo*,[2] con las escenas del obsceno debatirse del hermano impotente, demuestra de qué clase de humanidad se halla provisto Répaci (también en este *Fratelli Rupe* hay un impotente); el cual, al parecer, sería capaz de cometer incesto para poder escribir una novela sobre el incesto y decir que su familia ha conocido todas las tragedias incluso las de Fedra o Edipo.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 33-34.

§ <49>. *Apólogos.* El Cadí, el saquito robado, los dos Benedetti y los cinco huesos de aceituna. Rehacer el cuento de *Las mil y una noches*.[3]

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), p. 34.

§ <50>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* Arnaldo Frateili. Es el crítico literario de *La Tribuna*, pero pertenece al grupo de los Forges y no de los Baldino. Ha escrito una novela: *Capogiro* (Milán, Bompiani, 1932). Frateili se me presenta en la fantasía como lo vi en una caricatura-retrato: una cara de tonto presuntuoso con una gotita en la nariz. (¿Toma tabaco Frateili? [¿Tiene un romadizo A. Frateili?])
38 ¿Por qué esa gotita? ¿Se trata de un error de reproducción? ¿De un | trazo de lápiz fuera de programa? ¿Y por qué el dibujante no borró la gotita? Angustiosos problemas, los únicos que interesan a propósito de Frateili.[1]

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 34-35.

§ <51>. *Pasado y presente.* En un artículo de Mario Bonfantini, "L'arte di Carlo Bini", en la *Italia Letteraria* del 22 de mayo de 1932, se citan estos dos versos (o casi): "La prisión es una lima tan sutil, — que templando el pensamiento hace de él un estilo".[1] ¿Quién escribió esto? ¿El mismo Bini? Pero ¿acaso Bini ha estado de verdad en la cárcel? (seguramente no mucho). La prisión es una lima tan sutil, que destruye completamente el pensamiento; o bien hace como aquel maestro artesano, al cual se le había encomendado un hermoso tronco de madera de olivo preparada para hacer una estatua de san Padro, y corto por aquí, quita por allá, corrige, esboza, hasta acabar por obtener un mango para lezna.

§ <52>. *Pasado y presente.* En el segundo tomo de sus *Memorias* (ed. francesa, II, pp. 233 ss.) W. Steed cuenta cómo el 30 de octubre de 1918 el doctor Kramár,[a] jefe del partido juvenil-checo, que había sido encarcelado y condenado a muerte en Austria, se encontró en Ginebra con Benes. Los dos tuvieron grandes dificultades para "comprenderse". Desde 1915 Benes había vivido y trabajado en los países de la Entente y había asimilado el modo de pensar de éstos, mientras que Kramár, que había permanecido en Austria, había, a pesar de todo, recibido la mayor parte de sus impresiones de guerra a través de la cultura y la propaganda alemana y austriaca. "A medida que la conversación se prolongaba, Benes comprendía cuán ancho era el abismo que separaba los puntos de vista de guerra de los aliados y de la Europa central. Me comunicó sus impresiones a su regreso a París y yo comprendí que si la diferencia de pensamiento podía ser tan grande entre dos patriotas checos, tanto mayor debía serlo entre los aliados y los pueblos germánicos, tan grande, en verdad, que excluía toda posibilidad de entendimiento entre ellos hasta que no se formulase un vocabulario o un grupo de pensamientos comunes."[1] Por eso Steed propone a Northcliffe transformar el departamento de propaganda y dedicarlo a este fin: crear la posibilidad de hacer comprender a los alemanes lo que había sucedido y por qué, con el objeto, por así decirlo, de "desencantar" al pueblo alemán y hacerlo capaz de aceptar como necesaria la paz que la Entente habría impuesto.

Se trata, como se ve, de | dos órdenes de hechos y de observaciones: 39
1º] Que los hombres cuyo pensamiento es fundamentalmente idéntico, después de haber vivido separados y en condiciones de vida tan distintas, acaban por tener dificultad para entenderse, creándose así la necesidad de un periodo de trabajo común necesario para acomodarse al mismo diapasón. Si no se comprende esta necesidad se incurre en el riesgo banal

[a] En el manuscrito, basado en el texto francés citado, Kramár es transcrito: "Kramarzh".

de plantear polémicas sin sustancia, sobre cuestiones de "vocabulario", cuando es algo bien distinto lo que habría que hacer. Esto refuerza el principio de que en cada movimiento el grado de preparación del personal no debe ser entendido abstractamente (como hecho exteriormente cultural, de elevación cultural) sino como preparación "concorde" y coordinada, de modo que en el personal, como visión, exista identidad en el modo de razonar y por lo tanto rapidez en el entenderse para actuar concertadamente en forma expedita. 2º] Que no sólo dos campos enemigos no se comprenderán durante largo tiempo después de concluida la lucha, sino que no se comprenderán tampoco los elementos afines entre sí que existen en los dos campos como masa y que después de la lucha deberían amalgamarse rápidamente. Que no hay que pensar que, dada la afinidad, la reunión debe producirse automáticamente, sino que hay que predisponerla con un trabajo de amplio alcance en toda el área, o sea en toda la extensión del dominio cultural y no abstractamente, o sea partiendo de principios generales siempre válidos, pero concretamente, sobre la experiencia del pasado inmediato y del inmediato presente, de donde los principios deben parecer brotar como férrea necesidad y no como *a priori*.

§ <53>. *Pasado y presente.* Un diálogo. Algo ha cambiado fundamentalmente. Y puede verse. ¿Qué cosa? Antes, todos querían ser labradores de la historia, tener partes activas, cada uno quería tener una parte activa. Nadie quería ser "estiércol" de la historia. ¿Pero es posible arar sin primero abonar la tierra? Por lo tanto, debe haber el labrador y el "estiércol". Abstractamente todos lo admitían. ¿Pero prácticamente? "Estiércol" por "estiércol" era lo mismo que quedar atrás, volver a la sombra, a lo indistinto. Algo ha cambiado, porque hay quien se adapta "filosóficamente" a ser estiércol, sabe que tiene que serlo, y se adapta. Es como la cuestión del hombre en punto de muerte, como suele decirse. Pero hay una gran diferencia, porque en punto de muerte se está en un acto deci-
40 sivo que dura un instante; | por el contrario, en la cuestión del estiércol la cuestión dura mucho tiempo, y se representa cada momento. Se vive una sola vez, como se dice; la personalidad propia es insustituible. No se ofrece, para representarla, una elección espasmódica, de un instante, en la que todos los valores son apreciados fulminantemente y hay que decidir sin remisión. Aquí la remisión es de cada instante y la decisión debe repetirse cada instante. Por eso se dice que algo ha cambiado. No se trata tampoco de vivir un día como león o cien años como oveja. No se vive como león ni siquiera un minuto, todo lo contrario: se vive como suboveja durante años y años y se sabe que hay que vivir así. La imagen de Prometeo que, en vez de ser agredido por el águila, es devorado por los

parásitos. A Job lo pudieron imaginar los hebreos; a Prometeo sólo podían imaginarlo los griegos; pero los hebreos fueron más realistas, más despiadados, y también dieron una mayor evidencia a su héroe.

§ <54>. *Nociones enciclopédicas. Bibliografía. Société française de philosophie. Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publicado por A. Lalande, IVe edición aumentada, París, Alcan, 1932, en 8º, tres volúmenes, 180 francos.[1]

§ <55>. *Renacimiento y Reforma.* Cfr. A. Oriani, *La lotta politica* (p. 128, edición milanesa): "La variedad del ingenio italiano, que en la ciencia podía ir desde el sublime buen sentido de Galileo a las deslumbrantes y extrañas intuiciones de Cardano, se adapta igualmente a la Reforma, y ahí se descubren de inmediato a Marco Antonio Flaminio, poeta latino, a Jacopo Nardi, historiador, a Renata d'Este, mujer del duque Ercole II; Lelio Socini, ingenio superior a Lutero y Calvino, que llega mucho más alto fundando la secta de los unitarios; Bernardo Ochino y Pietro Martire Vermiglio, teólogo, que pasarán, éstos a la universidad de Oxford, aquéllos al capítulo de Canterbury; Francesco Burlamacchi que volverá a intentar la imposible empresa de Stefano Porcari y en ella perecerá como mártir héroe; Pietro Carnesecchi y Antonio Palcario que entre ambos perderán allí noblemente la vida. Pero este movimiento incomunicado al pueblo es más bien una crisis del pensamiento filosófico y científico, naturalmente | ritmada sobre la gran revolución germánica, 41
que un proceso de purificación y de elevación religiosa. De hecho, al resumirlo Giordano Bruno y Tommaso Campanella, por haber ambos vivido y muerto dentro de la órbita de una orden monástica, son dos filósofos arrastrados por la especulación más allá de los confines no sólo de la Reforma sino del propio cristianismo. En consecuencia, el pueblo permanece tan insensible a su tragedia que casi parece ignorarla".[1]

¿Pero qué significa todo esto? ¿Acaso que tampoco la Reforma es una crisis del pensamiento filosófico y científico, o sea de la actitud con respecto al mundo, del concepto del mundo? Por lo tanto hay que decir que, a diferencia de los demás países, ni siquiera la religión era en Italia elemento de cohesión entre el pueblo y los intelectuales, y por eso precisamente la crisis filosófica de los intelectuales no se prolongaba en el pueblo, porque no tenía orígenes en el pueblo, porque no existía un "bloque nacional-popular" en el campo religioso. En Italia no existía "iglesia nacional", sino cosmopolitismo religioso, porque los intelectuales italianos <estaban> vinculados a toda la cristiandad inmediatamente como dirigentes anacionales. Separación entre ciencia y vida, entre religión y vida

popular, entre filosofía y religión; los dramas individuales de Giordano Bruno, etcétera, son del pensamiento europeo y no italiano.

§ <56>. *Pasado y presente.* El culto provinciano a la inteligencia y su retórica. Cfr. la carta-prefacio de Emilio Bodrero a la revista *Accademie e Biblioteche d'Italia,* vol. I, p. 5, donde se dice poco más o menos que Italia "no tiene nada que exportar sino inteligencia".[1] (Cfr. "el eructo del párroco" de Maccari).[2] En los libros de Oriani este elemento es frenético. Recordar la anécdota de Oriani quien, ante la pregunta de si tenía que declarar algo que causara impuesto, respondió: "si la inteligencia paga impuestos, aquí la hay por quintales".[3] Habrá que señalar que tal actitud es de los intelectuales mediocres y fallidos.

§ <57>. *La cultura como expresión de la sociedad.* Una afirmación de Baldensperger, de que los grupos humanos "crean las glorias según las necesidades y no según los méritos",[1] es justa y debe meditarse. Puede extenderse incluso más allá del campo literario.

§ <58>. *La "nueva" ciencia. Borgese y Michel Ardan.* En la novela de Verne
42 *De la tierra* | *a la luna,* Michel Ardan en su discurso dice líricamente que "el espacio no existe" porque los astros están a tal punto cercanos los unos de los otros que se puede pensar el universo como un todo sólido, cuyas distancias recíprocas pueden parangonarse con las distancias existentes entre las moléculas del metal más compacto como el oro o el platino. Borgese, siguiendo las huellas de Eddington, ha puesto de cabeza el razonamiento de Verne y sostiene que la "materia sólida" no existe porque el vacío del átomo es tal que un cuerpo humano, reducido a sus partes sólidas, se convertiría en un corpúsculo sólo visible bajo el microscopio.[1] Es la fantasía de Verne aplicada a la "Ciencia" de los científicos y no ya a la de los muchachos. (Verne imagina, en el momento en que Ardan expone su tesis, que Maston, uno de los personajillos con los que hace ingeniosos sus libros, grita con entusiasmo: "Sí, ¡las distancias no existen!", al tiempo que está a punto de caer para probar así, en vivo, si las distancias existen o no.)[2]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 77bis-78.

§ <59>. *Nociones enciclopédicas. Empirismo.* Significado equívoco del término. Se emplea el término de empirismo, comúnmente, en el sentido de no-científico. Pero se lo emplea también en el sentido de no categórico (propio de las categorías filosóficas) y por lo tanto de "concre-

to" y real en el sentido "corpóreo" de la palabra. Realidad empírica y realidad categórica, etcétera. Para Croce, por ejemplo, las ciencias filosóficas son las únicas y auténticas ciencias, mientras que las ciencias físicas o exactas son "empíricas" y abstractas, porque para el idealismo la naturaleza es una abstracción convencional, de "conveniencia", etcétera.

§ <60>. *Pasado y presente. Sobre el soñar con los ojos abiertos y el fantasear.* Prueba de falta de carácter y de pasividad. Se imagina que un hecho ha sucedido y que el mecanismo de la necesidad se ha vuelto al revés. La iniciativa propia se ha vuelto libre. Todo es fácil. Se puede lo que se quiere, y se quiere toda una serie de cosas de las que actualmente se carece. Es, en el fondo, el presente vuelto al revés que se proyecta en el futuro. Todo lo reprimido se desencadena. Por el contrario, hay que atraer violentamente la atención al presente tal como es, si se quiere transformarlo. Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad.[1]

§ <61>. *Pasado y presente. Inglaterra y Alemania.* Una confrontación 43
de los dos países con respecto a su comportamiento frente a la crisis de depresión del 1929 y siguientes. De este análisis debería desprenderse la estructura real de uno y otro y su recíproca posición funcional en el conjunto económico mundial, elemento de la estructura que no es, de costumbre, atentamente observado. Puede iniciarse el análisis con el fenómeno de la desocupación. ¿Tienen el mismo significado las masas de desocupados en Inglaterra y en Alemania? ¿El teorema de las "proporciones definidas"[1] en la división del trabajo interno se presenta del mismo modo en los dos países? Puede decirse que la desocupación inglesa, aun siendo inferior numéricamente a la alemana, indica que el coeficiente "crisis orgánica" es mayor en Inglaterra que en Alemania, donde por el contrario el coeficiente "crisis cíclica" es más importante. O sea que, en la hipótesis de una recuperación "cíclica", la absorción de la desocupación sería más fácil en Alemania que en Inglaterra. De qué elemento de la estructura depende esta diferencia: de la mayor importancia que en Inglaterra tiene el comercio en comparación con la producción industrial, o sea de la existencia en Inglaterra de una masa de "proletarios" vinculados a la función comercial superior a la alemana, donde, por el contrario, es mayor la masa industrial. Composición de la población activa y su distribución en las diversas actividades. Muchos comerciantes (banqueros, agentes de cambio, representantes, etcétera) determinan un amplio empleo de personal para sus servicios cotidianos: aristocracia más rica y poderosa que en Alemania. Más numerosa la cantidad de "parásitos rituales" o sea de elementos sociales empleados no en la producción directa, sino en la distribución y

en los servicios [personales] de las clases poseedoras.

§ <62>. *Maquiavelo.* El teorema de las proporciones definidas. Este principio puede emplearse para hacer más claros muchos razonamientos referentes a la organización e incluso a la política general (en el análisis de las situaciones, de las relaciones de fuerza, etcétera, en el problema de los intelectuales). Se entiende que hay que recordar simpre que el recurso al principio de las proporciones defi-
44 nidas tiene un valor metafórico, y | no puede ser aplicado mecánicamente. Cada organismo tiene su propio principio *óptimo* de proporciones definidas. Pero la ciencia de la organización debe recurrir especialmente a este principio. En el ejército se ve con claridad la aplicación del principio. Pero cada sociedad tiene su ejército y cada tipo de ejército tiene su propio principio de proporciones definidas, y está en continuo desarrollo incluso como tipo. El ejército actual es ya distinto del que era en los inicios del desarrollo de la actual forma social, etcétera. Relación entre tropa, tropa con grado, suboficiales, oficiales subalternos, oficiales superiores, Estado Mayor general, etcétera. Relación de las armas especiales. Relación de los servicios de intendencia, etcétera. Cada cambio en cada uno de los elementos provoca desequilibrios en las otras partes, etcétera.

Políticamente el principio se puede estudiar en los partidos, en las fábricas, y ver cómo cada grupo social tiene sus propias proporciones, según el nivel de cultura, de independencia mental, de espíritu de iniciativa de sus miembros más atrasados y periféricos.

La ley de las proporciones definidas es resumida así por Pantaleoni en los *Principii di Economia Pura*: "...Los cuerpos se combinan químicamente sólo en proporciones definidas, y cada cantidad de un elemento que supere la cantidad exigida para una combinación con otros elementos, presentes en cantidades definidas, queda *libre*; si la cantidad de un elemento es deficiente en relación a la cantidad de otros elementos presentes, la combinación no se produce más que en la medida en que es suficiente la cantidad del elemento que está presente en *cantidad menor que la de los otros*".[1] Sería posible servirse metafóricamente de esta ley para hacer comprender cómo un "movimiento" se vuelve partido, o sea fuerza política eficiente, en la medida en que posee "dirigentes" de diverso grado y en la medida en que estos dirigentes son "capaces". El *automatismo* histórico de cierta premisa es potenciado políticamente por los partidos y los hombres "capaces": su ausencia o deficiencia (cuantitativa y cualitativa) hace "estéril" el propio automatismo: existe la premisa, pero las consecuencias no se realizan. Por eso puede decirse que los
45 partidos | tienen la misión de crear dirigentes, son la función de masa que selecciona, desarrolla y multiplica los dirigentes necesarios para que la masa determinada (que es una cantidad "fija", en cuanto se puede asumir y fijar cuántos son los miembros de un cierto grupo social) se articule y convierta, de caos tumultuoso, en ejército político orgánicamente predispuesto. Cuando en elecciones sucesivas del mismo grado o de grado distinto (en Alemania por ejemplo: elecciones para pre-

sidente de la república, para las dietas de los Länder, para el Reichstag, para los consejos comunales y así sucesivamente hasta los comités de empresa),[2] cuando un partido fluctúa en su masa de sufragios de máximos a mínimos que parecen arbitrarios, se puede deducir que sus cuadros son deficientes en cantidad y en calidad, o por cantidad y no por calidad (relativamente) o por calidad y no por cantidad. Un partido que tiene muchos votos sindicales y menos políticos, es deficiente cualitativamente en su dirección: posee muchos subalternos, o al menos en número suficiente, pero no posee los grados superiores proporcionadamente, etcétera. Puede hacerse un análisis de tal género que ya fue sugerido en otras anotaciones.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 22-22a.

§ <63>. *Pasado y presente. Contra el bizantinismo.* Se puede llamar bizantinismo o escolasticismo la tendencia degenerativa a tratar las cuestiones llamadas teóricas como si tuviesen un valor por sí mismas, independientemente de toda práctica determinada. Un ejemplo típico de bizantinismo son las llamadas tesis de Roma,[1] en donde se aplica a los problemas el método matemático como en la economía pura. Se plantea la cuestión de si una verdad teórica descubierta en correspondencia con una determinada práctica puede ser generalizada y considerada universal en una época histórica. La prueba de su universalidad consiste precisamente en lo que aquélla se convierte: 1] estímulo para conocer mejor la realidad efectiva en un ambiente distinto a aquél en el que fue descubierta, y en eso está su primer grado de fecundidad; 2] habiendo estimulado y ayudado a esta mejor comprensión de la realidad efectiva, se incorpora a esta realidad misma como si fuese su expresión originaria. En este incorporarse está su universalidad concreta, no simplemente en su | coherencia lógica y formal y en el hecho de ser un instrumento po- 46
lémico útil para confundir al adversario. En suma, debe estar siempre vigente el principio de que las ideas no nacen de otras ideas, que las filosofías no son paridas por otras filosofías, sino que son la expresión siempre renovada del desarrollo histórico real. La unidad de la historia, o sea lo que los idealistas llaman unidad del espíritu, no es un presupuesto, sino un continuo hacerse progresivo. Igualdad de realidad efectiva determina identidad de pensamiento y no viceversa. De ahí se deduce además que toda verdad, aun siendo universal, y aun pudiendo ser expresada con una fórmula abstracta, de tipo matemático (para la tribu de los teóricos), debe su eficacia a ser expresada en los lenguajes de las situaciones concretas particulares: si no es expresable en lenguas particulares es una abstracción bizantina y escolástica, buena para pasatiempo de los rumiadores de frases.

§ <64>.*Maquiavelo* (historia de las clases subalternas). *Importancia y significado de los partidos.* Cuando se escribe la historia de un partido, se enfrenta toda una serie de problemas. ¿Qué será la historia de un partido? ¿Será la simple narración de la vida interna de una organización política, cómo nace, los primeros grupos que la constituyen, las polémicas ideológicas a través de las cuales nace su programa y su concepcion del mundo y de la vida? En tal caso, sería la historia de restringidos grupos intelectuales y en ocasiones la biografía política de una sola personalidad. El cuadro deberá ser más amplio: será la historia de una determinada masa de hombres que habrá seguido a aquellos hombres, los habrá apoyado con su confianza, criticado "realistamente" con sus dispersiones y su pasividad. ¿Pero esta masa estará constituida solamente por los socios del partido? Habrá que seguir los congresos, las votaciones, etcétera, todo el conjunto de modos de vida con los que una masa de partido manifiesta su voluntad; ¿pero será suficiente? Evidentemente habrá que tomar en cuenta el grupo social del que el partido es la expresión y la parte más avanzada, y la historia de un partido no podrá dejar de
47 ser la historia de un determinado grupo social. Pero este grupo no está aislado en la sociedad, tiene amigos, afines, adversarios, enemigos. Sólo del complejo cuadro de todo el conjunto social resultará la historia de un determinado partido, y por lo tanto puede decirse que escribir la historia de un partido significa escribir la historia general de un país desde un punto de vista monográfico, para poner de relieve un aspecto característico. Un partido habrá tenido mayor o menor importancia, mayor o menor significado en la medida, precisamente, en que su actividad particular haya tenido mayor o menor peso en la determinación de la historia de un país. He aquí que del modo de escribir la historia de un partido se desprende qué concepto se tiene de lo que un partido es y debe ser. El sectario se exaltará con los pequeños sucesos internos, que tendrán para él un significado esotérico y le llenarán de entusiasmo místico. Un historiador-político dará a estos hechos la importancia que tienen en el cuadro general e insistirá en la eficiencia real del partido, en su fuerza determinante, positiva o negativa, en el haber contribuido a determinar un suceso e incluso en el haber impedido su realización.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), p. 23-23a.

§ <65>. *Pasado y presente.* La historia maestra de la vida, las lecciones de la experiencia, etcétera. También Benvenuto Cellini (*Vida*, Libro segundo, últimas palabras del parágrafo XVII), escribe: "Es bien cierto lo que se dice: aprenderás todavía otra vez. Esto no vale, porque la (fortuna) viene siempre de formas distintas y nunca imaginadas".[1] Quizá pueda decirse que la historia es maestra de la vida y que la experiencia enseña, etcétera, no en el sentido de que se pueda, por la forma como se ha desarrollado una serie de acontecimientos, extraer un criterio seguro de acción y de conducta para acontecimientos similares, sino sólo en el sentido de que, siendo la producción de acontecimientos reales el resul-

tado de una concurrencia contradictoria de fuerzas, hay que tratar de ser la fuerza determinante. Esto debe ser entendido en muchos sentidos, porque es posible ser la fuerza determinante no sólo por el hecho de ser la fuerza cuantitativamente predominante (lo que no siempre es posible y factible) sino por el hecho de ser la cualitativamente predominante, y esto puede lograrse si se tiene espíritu de iniciativa, si se capta el "buen
momento", si | se mantiene en continuo estado de tensión a la voluntad, 48
con el fin de estar en condiciones de dispararse en cualquier momento que se decida (sin necesidad de largos preparativos que hacen pasar el momento más favorable) etcétera. Un aspecto de tal modo de considerar las cosas lo expresa el aforismo de que la mejor táctica defensiva es la ofensiva. Nosotros estamos siempre a la defensiva contra el "acaso", o sea la aparición imprevisible de fuerzas contrarias que no siempre pueden ser identificadas en su totalidad (y una sola que se pase por alto impide prever la combinación efectiva de las fuerzas que siempre da originalidad a los acontecimientos) y podemos "ofenderlo" en el sentido de que intervenimos activamente en su producción, desde nuestro punto de vista, lo volvemos menos "acaso" o "naturaleza" y más afecto de nuestra actividad y voluntad.

§ <66>. *Literatura popular.* He mencionado en otra nota[1] cómo en Italia la música ha sustituido en cierta medida, en la cultura popular, a aquella expresión artística que en otros países es dada por la novela popular, y cómo los genios musicales han tenido la popularidad que, por el contrario, les ha faltado a los literatos. Debe investigarse: 1º] si el florecimiento de la ópera en música coincide en todas sus fases de desarrollo (o sea no como expresión individual de artistas geniales aislados, sino como hecho, manifestación histórico-cultural) con el florecimiento de la épica popular representada por la novela. Me parece que sí: la novela y el melodrama tienen su origen en el siglo XVIII y florecen en la primera mitad del siglo XIX, o sea que coinciden con la manifestación y la expansión de las fuerzas democráticas populares-nacionales en toda Europa. 2º] Si coinciden la expansión europea de la novela anglo-francesa y la del melodrama italiano.

¿Por qué la "democracia" artística italiana ha tenido una expresión musical y no "literaria"? ¿El que el lenguaje no haya sido nacional, sino cosmopolita, como lo es la música, puede vincularse a la deficiencia de carácter popular-nacional de los intelectuales italianos? En el mismo momento que en cada país se produce una estrecha nacionalización de los in-
telec|tuales indígenas, y este fenómeno se da también en Italia, aunque en 49
menor medida (también el siglo XVIII italiano, especialmente en su segunda mitad, es más "nacional" que cosmopolita), los intelectuales italianos

continúan su función europea a través de la música. Tal vez podría observarse que la trama de los libretos no es nunca "nacional" sino europea, en dos sentidos: o porque la "intriga" del drama se desarrolla en todos los países de Europa y más raramente en Italia, partiendo de leyendas populares y de novelas populares; o porque los sentimientos y las pasiones del drama reflejan la particular sensibilidad europea dieciochesca y romántica, o sea una sensibilidad europea, que no por ello coincide con elementos conspicuos de la sensibilidad popular de todos los países, de los cuales, por lo demás, recibió la corriente romántica. (Este hecho debe vincularse con la popularidad de Shakespeare e incluso de los trágicos griegos, cuyos personajes, arrastrados por pasiones elementales —celos, amor paterno, venganza, etcétera— son esencialmente populares en todos los países.) Por eso puede decirse que la relación melodrama italiano-literatura popular anglo-francesa no es desfavorable críticamente al melodrama, porque la relación es histórico-popular y no artístico-crítica. Verdi no puede ser comparado, por así decirlo, con Eugenio Sue, como artista, si bien puede decirse que el éxito popular de Verdi sólo puede ser parangonado con el de Sue, aunque para los estetizantes (wagnerianos) aristocráticos de la música, Verdi ocupa el mismo puesto en la historia de la música que Sue en la historia de la literatura. La literatura popular en sentido peyorativo (tipo Sue y toda la secuela) es una degeneración político-comercial de la literatura nacional-popular, cuyo modelo son precisamente los trágicos griegos y Shakespeare.

Este punto de vista sobre el melodrama puede también ser un criterio para comprender la popularidad de Metastasio, quien la obtuvo especialmente como escritor de libretos.

§ <67>. *Pasado y presente.* En la exposición crítica de los acontecimientos subsiguientes a la guerra y a los intentos constitucionales (orgánicos) para salir del estado de desorden y de dispersión de las fuerzas,
50 mostrar cómo el movimiento | para valorizar la fábrica[1] en contraste (o mejor autónomamente) con la (de la) organización profesional corresponde perfectamente al análisis que del desarrollo del sistema de fábrica se hace en el primer volumen de la *Crítica de la Economía Política.* Que una división del trabajo cada vez más perfecta reduce objetivamente la posición del trabajador en la fábrica a movimientos de detalle cada vez más "analíticos", de manera que al individuo se le escapa la complejidad de la obra común, y en su misma conciencia la contribución propia se deprecie hasta llegar a parecer fácilmente sustituible en cada instante; que al mismo tiempo el trabajo concertado y bien ordenado da una mayor productividad "social" y que el conjunto de los obreros de la fábrica deba concebirse como un "trabajador colectivo",[2] son los presupuestos del movimiento de fábrica que tiende a hacer volverse "subjetivo"

lo que es dado "objetivamente". Además ¿qué quiere decir objetivo en este caso? Para el trabajador aislado, "objetivo" es el encuentro de las exigencias del desarrollo técnico con los intereses de la clase dominante. Pero este encuentro, esta unidad entre desarrollo técnico y los intereses de la clase dominante es sólo una fase histórica del desarrollo industrial, debe ser concebido como transitorio. El vínculo puede disolverse; la exigencia técnica puede ser pensada concretamente separada de los intereses de la clase dominante,[4] no sólo eso sino unida con los intereses de la clase todavía subalterna. Que tal "escisión" y nueva síntesis esté históricamente madura es algo demostrado perentoriamente por el hecho mismo de que un proceso semejante es comprendido por la clase subalterna, que precisamente por ello no es ya subalterna, o sea que da muestra de tender a salir de su condición subordinada. El "trabajador colectivo" comprende que lo es y no sólo en cada fábrica aislada sino en esferas más amplias de la división del trabajo nacional e internacional, y esta conciencia adquirida da una manifestación externa, política, precisamente en los organismos que representan la fábrica como productora de objetos reales y no de ganancia.

§ <68>. *Maquiavelo. Centralismo orgánico y centralismo democrático.* Hay que estudiar las relaciones económicas y políticas reales que hallan su forma organizativa su articulación y su funcionalidad | en las manifestaciones de centra- 51
lismo orgánico y de centralismo democrático en una serie de campos: en la vida estatal (unitarismo, federalismo, etcétera), en la vida interestatal (alianzas, formas diversas de constelaciones políticas internacionales), en la vida de los partidos políticos y de las asociaciones sindicales económicas (en un mismo país, entre países distintos, etcétera). Las polémicas surgidas en el pasado (antes de 1914) a propósito del predominio alemán[1] en la vida de algunas fuerzas políticas internacionales. Pero ¿era real este predominio o en qué consistía realmente? Me parece que puede decirse: 1º] que ningún vínculo orgánico o disciplinario establecía tal predominio, el cual, por lo tanto, era un simple hecho de influencia cultural e ideológica abstracta; 2º] que tal influencia cultural no tocaba para nada la actividad práctica efectiva, la cual, por el contrario, era disgregada, localista, sin orientación de conjunto. En tal caso no se puede hablar de ningún centralismo, ni orgánico ni democrático, ni de algún otro género o mixto. La influencia cultural era resentida y sufrida por escasos grupos intelectuales, sin vínculos con las masas, y precisamente esta ausencia de vínculos caracterizaba la situación. Sin embargo, este estado de cosas es digno de estudio porque sirve para explicar el proceso que ha conducido a las teorías del centralismo orgánico, que es precisamente una crítica unilateral y de intelectuales de aquel desorden y dispersión de fuerzas.[2] Así pues hay que distinguir especialmente en las teorías del centralismo orgánico entre aquellas que ocultan un programa político preciso de predominio real de una parte sobre el

todo (ya sea que esta parte esté constituida por un estrato como el de los intelectuales, ya sea que esté constituida por un grupo territorial privilegiado) y aquellas que son una pura posición unilateral (también propia de intelectuales), o sea un hecho sectario o de fanatismo, inmediatamente, y que, aun ocultando un programa de predominio, está sin embargo menos acentuado como hecho político consciente.

El nombre más exacto es el de centralismo burocrático: la organicidad no puede serlo más que del centralismo democrático, el cual es precisamente un "centralismo en movimiento" por así decirlo, o sea una continua adecuación de la organización al movimiento histórico real y es orgánico precisamente porque toma en cuenta el movimiento, que es el modo orgánico de manifestarse de la realidad
52 histórica. También es orgánico | porque toma en cuenta algo relativamente estable y permanente o por lo menos que se mueve en una dirección más fácil de preverse, etcétera. Este elemento de estabilidad en los Estados se encarna en el desarrollo orgánico de la clase dirigente, así como en los partidos se encarna en el desarrollo orgánico del grupo social hegemónico; en los Estados el centralismo burocrático indica que se ha formado un grupo estrechamente privilegiado que tiende a perpetuar sus privilegios regulando e incluso sofocando el nacimiento de fuerzas contrariantes en la base, aunque estas fuerzas sean homogéneas en intereses con los intereses dominantes (ejemplo en el hecho del proteccionismo en lucha con el librecambismo). En los partidos que representan grupos socialmente subalternos, el elemento de estabilidad representa la necesidad orgánica de asegurar la hegemonía no a grupos privilegiados: sino a las fuerzas sociales progresistas, orgánicamente progresistas en contraste con otras fuerzas aliadas pero compuestas y oscilantes entre lo viejo y lo nuevo.

En todo caso lo que importa observar es que en las manifestaciones del centralismo burocrático a menudo la situación se ha formado por falta de iniciativa, o sea por el primitivismo político, de las fuerzas periféricas, aun cuando éstas sean homogéneas con el grupo territorial hegemónico. Especialmente en los organismos territoriales [internacionales] la formación de tales situaciones es extremadamente dañina y peligrosa. El centralismo democrático es una fórmula elástica, que se presta a muchas "encarnaciones"; vive en cuanto que es interpretada continuamente y continuamente adaptada a las necesidades: consiste en la búsqueda crítica de lo que es igual en la aparente disformidad y distinto y opuesto en la aparente uniformidad, y en el organizar y conectar estrechamente lo que es semejante, pero de modo que tal organización y conexión aparezca como una necesidad práctica "inductiva", experimental, y no el resultado de un procedimiento racionalista, deductivo, abstraccionista, o sea propio precisamente de intelectuales "puros". Este trabajo continuo para entresacar el elemento "internacional" y "unitario" en la realidad nacional y localista es en realidad la operación política concreta, la única
53 actividad productiva de progreso histórico. Exige una | unidad orgánica entre teoría y práctica, entre estratos intelectuales y masa, entre gobernantes y gobernados. Las fórmulas de unidad y federación pierden gran parte de su significado desde este punto de vista; por el contrario tienen su veneno en la concepción "burocrática",

para la cual en realidad no existe unidad sino pantano estancado superficialmente calmado y "mudo", y no federación sino saco de papas, o sea yuxtaposición mecánica de "unidades" individuales sin relación entre sí.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 24-25.

§ <69>. *Maquiavelo.* [(El número y la calidad en los regímenes representativos)]. Uno de los lugares comunes más banales que suelen repetirse contra el sistema electivo de formación de los órganos estatales es aquel de que "el número sea en él ley suprema" y que la "opinión de cualquier imbécil que sepa escribir (e incluso de un analfabeto, en ciertos países) valga, a los efectos de determinar el curso político del Estado, exactamente lo mismo que la de aquel que dedica sus mejores esfuerzos al Estado y a la Nación",[1] etcétera. (Las formulaciones son muchas, algunas incluso más felices que esta citada, que es de Mario da Silva, en la *Critica Fascista* del 15 de agosto de 1932, pero el contenido es siempre igual.) Ciertamente no es verdad que el número sea ley suprema, ni que el peso de la opinión de cada elector sea "exactamente" igual. Los números, incluso en este caso, son un simple valor instrumental, que da una medida y una relación y nada más. Y además ¿qué es lo que se mide? Se mide precisamente la eficacia y la capacidad de expansión y de persuasión de las opiniones de pocos, de las minorías activas, de las élites, de las vanguardias, etcétera, etcétera, o sea su racionalidad o historicidad o funcionalidad concreta. Esto quiere decir también que *no es cierto que el peso de las opiniones de los individuos sea exactamente igual.* Las ideas y las opiniones no "nacen" espontáneamente en el cerebro de cada individuo: han tenido un centro de irradiación y de difusión, un grupo de hombres o incluso un hombre aislado que las ha elaborado y presentado en la forma política de actualidad. La numeración de los "votos" es la manifestación terminal de un largo proceso en el que la influencia máxima pertenece precisamente a aquellos que "dedican sus mejores fuerzas al Estado y a la Nación" (cuando lo son). Si estos presuntos | próceres, no obstante las fuerzas materiales infinitas que poseen, 54
no tienen el consenso de las mayorías, deberán ser juzgados ineptos y no representantes de los intereses "nacionales", que no pueden dejar de ser predominantes para inducir la voluntad en un sentido mejor que en otro. "Desgraciadamente" cada cual se inclina a confundir su propio interés particular con el interés nacional y en consecuencia a encontrar horrible, etcétera, que sea la "ley del número" la que decida. No se trata pues de quien "hace mucho" que se siente reducido al nivel de un cualquiera, sino precisamente de quien "hace mucho" que quiere quitar a todos y cada uno incluso esa fracción infinitesimal de poder que posee para decidir sobre el curso de la vida del Estado.

De la crítica (de origen oligárquico) al régimen parlamentarista (que por el contrario debería ser criticado precisamente porque la "racionalidad historicista" del consenso numérico es sistemáticamente falsificada) estas afirmaciones banales han sido extendidas a toda forma de sistema representativo, incluso no parlamen-

tarista y no forjado según los cánones de la democracia abstracta. Tanto menos es exacta esta formulación. En estos otros regímenes el consenso no tiene en el momento del voto una fase terminal: todo lo contrario. El consenso es supuesto permanentemente activo, hasta el punto de que los que consienten podrían ser considerados como "funcionarios" del Estado y las elecciones un modo de enrolamiento voluntario de funcionarios estatales de cierto tipo, que en cierto tiempo podrían coaligarse (en planos diversos) en self-government. Produciéndose las elecciones no sobre programas genéricos y vagos, sino sobre programas de trabajo inmediatos, quien consiente se compromete a hacer algo más que el ciudadano legal común, para realizar las elecciones, es decir, a ser una vanguardia de trabajo activo y responsable. El elemento "voluntariedad" en la iniciativa no podría ser estimulado de otro modo para las multitudes más vastas, y cuando éstas no estén formadas por ciudadanos amorfos sino por elementos productivos calificados, se puede entender la importancia que su manifestación puede y debe tener. (Estas observaciones podrían desarrollarse más amplia y orgánicamente, poniendo de relieve también otras diferencias entre los diversos tipos de eleccionismo, según cambien las relaciones generales sociales y políticas.)

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 21-22.

55 § <70>. *Maquiavelo.* Sobre el origen de las guerras. ¿Cómo se puede decir que las guerras entre naciones tienen su origen en las luchas de los grupos en el interior de cada nación? Es cierto que en cada nación debe existir una cierta (y determinada para cada nación) expresión de la ley de las proporciones definidas. Esto es, los diversos grupos deben estar en ciertas relaciones de equilibrio, cuyo trastorno radical podría conducir a una catástrofe social. Estas relaciones varían según que un país sea agrícola o industrial y según los diversos grados de desarrollo de las fuerzas productivas. La clase dirigente tratará de mantener el equilibrio mejor para su permanencia, y no sólo esto, sino para su permanencia en determinadas condiciones de prosperidad e incluso para incrementar estas condiciones. Pero como el área social de cada país es limitada, tenderá a extenderla a las zonas coloniales y por lo tanto a entrar en conflicto con otras clases dirigentes que aspiran al mismo fin, o en cuyo perjuicio redundaría necesariamente la expansión de la primera, porque también el globo es limitado. Toda clase dirigente tiende en abstracto a ampliar la base de la sociedad trabajadora de la que obtiene plusvalía, pero la tendencia, de ser abstracta pasa a ser concreta e inmediata cuando la extracción de la plusvalía en su base tradicional se ha vuelto difícil y peligrosa más allá de ciertos límites que son insuficientes.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), p. 23a.

§ <71>. *Pasado y presente.* [(Cfr. p. 58)].[1] Un aspecto esencial de la

estructura del país es la importancia que en su composición tiene la burocracia. ¿Cuántos son los empleados de la administración estatal y local? ¿Y qué fracción de la población vive con el producto de los empleos estatales y locales? Debe verse el libro del doctor Renato Spaventa, *Burocrazia, ordinamenti amministrativi e Fascismo,* 1928, editores Treves.[2] Reproduce el juicio de un "ilustre economista" que 17 años antes, o sea
cuando la | población era de unos 35 millones, calculaba que "aquellos 56
que obtienen su subsistencia de un empleo público, oscilan alrededor de los dos millones de personas".[3] Parece que entre ellas no se calcularon los empleados de los organismos locales, mientras que sí parece que se calcularon los ferroviarios y empleados de industrias monopolizadas que no pueden calcularse como empleados administrativos, sino que deben ser considerados aparte porque, bien o mal, producen bienes controlables y son empleados por necesidades industriales controlables con exactitud. La comparación entre los diversos Estados puede hacerse para los empleados administrativos centrales y locales y para la parte del presupuesto que consumen (y para la fracción de población que representan), no para los pertenecientes a las industrias y servicios estatizados que no son semejantes y homogéneos entre Estado y Estado. Por esta misma razón no pueden incluirse entre los empleados estatales los maestros de escuela, que deben ser considerados aparte, etcétera. Hay que aislar y confrontar aquellos elementos de empleo estatal y local que existen en cada Estado moderno, incluso en el más "librecambista", y considerar aparte todas las otras formas de empleo, etcétera.

§ <72>. *Temas de cultura. Americanismo y fordismo.* [(Cfr. p. 58)].[1] En algunas notas dispersas en los distintos cuadernos se han señalado algunos aspectos del fenómeno industrial representado por el fordismo, especialmente por lo que concierne al significado de los "altos salarios" pagados por Ford.[2] La tesis es ésta: que toda la ideología fordiana de los altos salarios es un fenómeno derivado de una necesidad objetiva de la industria llegada a un determinado grado de desarrollo y no un fenómeno primario (lo que no exonera del estudio de la importancia y de las repercusiones que la ideología puede tener por su cuenta). Entre tanto ¿qué significa "alto salario"? ¿Es "alto" el salario pagado por Ford sólo en comparación con la media de los salarios norteamericanos, o es alto como precio de la fuerza de trabajo que los obreros empleados por Ford consumen en las fábricas Ford? No consta que esta investigación se haya hecho ya sistemáticamente, pero sólo ella podría dar una respuesta concluyente. Ciertamente la investigación es difícil, pero las causas mismas de esta dificultad son una respuesta indirecta.
La | respuesta es difícil porque el número de empleados de Ford es muy inestable. 57
Por eso no es posible establecer una media de mortalidad racional entre ellos que pueda confrontarse con la media de las otras industrias. ¿Pero por qué esta ines-

tabilidad? ¿Cómo es que un obrero prefiere un salario más bajo que el que paga Ford? ¿No significa esto que los llamados altos salarios son menos convenientes para reconstituir la fuerza de trabajo consumida de lo que son los salarios más bajos de las otras industrias? Esta misma inestabilidad demuestra que las condiciones normales de competencia entre los obreros no operan, por lo que toca a la industria Ford, más que dentro de límites restringidos: no opera el nivel distinto entre la media de salario y no opera el ejército de reserva de desocupados. Esto significa que en la industria Ford hay que buscar un elemento nuevo, que será la razón real tanto de los "altos salarios" como de los otros fenómenos mencionados (inestabilidad, etcétera). Este elemento no puede buscarse más que en esto: la industria Ford exige una discriminación en sus obreros que las otras industrias no exigen, un tipo de calificación de nuevo género, una forma de consumo de fuerzas y una cantidad de fuerza consumida en el mismo tiempo medio que es más gravosa y más grave que en otros lugares y que el salario no logra compensar, reconstituir en las condiciones dadas por la sociedad.

Dadas estas razones, se presenta el problema: si el tipo de industria y de organización de la producción y del trabajo propio de Ford es "racional", esto es, si puede y debe generalizarse, o si por el contrario se trata de un fenómeno morboso que se debe combatir con la fuerza sindical y con la legislación. O sea, si es posible, con la presión material de la sociedad, conducir a los obreros como masa a sufrir todo el proceso de transformación necesario para obtener que el tipo medio del obrero Ford se convierta en el tipo medio del obrero moderno, o si esto es imposible porque conduciría a la degeneración física y al deterioro de la raza, o sea destruiría al obrero como tal, toda fuerza de trabajo social.

Cfr. *Cuaderno 22* (V), pp. 44-45.

58 § <73>. *Pasado y presente.* La burocracia (cfr. p. 55).[1] Estudio analítico de F. A. Rèpaci. "Il costo della burocrazia dello Stato" en la *Riforma Sociale* de mayo-junio de 1932.[2] Es indispensable para profundizar el tema. Elabora el material total de los libros estadísticos sobre la burocracia publicados por el Estado.

§ <74>. *Temas de cultura. Americanismo y fordismo.* (Cfr. p. 56).[1] En pequeña medida, pero sin embargo relevante, fenómenos similares a aquellos que se producen con Ford, se producían y producen en determinadas ramas de la industria o en empresas individuales. Formar el cuerpo de obreros de una fábrica o un grupo de trabajo especializado no es cosa fácil, y una vez formados acaban algunas veces por disfrutar de un salario de monopolio, y no sólo esto, sino que no son despedidos en caso de detención temporal de la producción, porque los elementos que la constituyen se dispersarían y sería imposible volverlos a agrupar, mientras que la reconstrucción con elementos nuevos, de ocasión, costaría intentos y gastos

no indiferentes. Como nunca funciona y no funcionaba una ley de equiparación perfecta de la producción y de los métodos productivos en todas las empresas de una rama determinada, sucedió que cada empresa, al menos en cierta medida, es única y se forma un cuerpo de obreros con una calificación de empresa particular (secreto de fabricación y de trabajo, etcétera); a menudo se trata de "trucos" que parecen desdeñables pero que, repetidos una infinidad de veces, tienen un alcance económico ingente. Un caso particular puede verse en el trabajo de los puertos, especialmente en aquellos en donde existe desequilibrio entre embarque y desembarque de mercancías o donde se producen conflictos temporales de trabajo. Es necesario crear un cuerpo de trabajadores que esté siempre disponible [(que no se *aleje, como sucede con los provisionales)] para el mínimo de trabajo temporal o* de otro género, de ahí las nóminas cerradas, los altos salarios y otros privilegios en contraposición a los llamados provisionales.

Cfr. *Cuaderno 22* (V), pp. 45-47.

§ <75>. *Bibliografías.* En el XII Congreso Internacional de Ciencias Históricas que tendrá lugar en Varsovia del 21 al 28 de agosto de 1933 serán presentadas, por parte de estudiosos italianos, estas ponencias que interesan a algunos | temas tratados en estos cuadernos: 59

1º] Piero Pieri, *La scienza militare italiana nel Rinascimento* (para las notas sobre Maquiavelo).

2]º F. Chabod, *Il Rinascimento nelle piú recenti interpretazioni* (para la sección "Reforma y Renacimiento" y sobre el carácter cosmopolita de los intelectuales italianos).

3º] Aldo Ferrabino, *La storia come scienza della politica.*[1]

§ <76>. *Pasado y presente.* En las *Satire* [(sátira IX)] Alfieri escribió de los napolitanos que son "bocas sin cabeza".[1] Pero de cuánta gente podría decirse eso mismo, mientras que no es cierto que pueda decirse de los napolitanos.

§ <77>. *Loria.* En la introducción al artículo sobre el "Fascismo" publicado por la *Enciclopedia Italiana,* introducción escrita por el Jefe del Gobierno, se lee: "Semejante concepción de la vida lleva al fascismo a ser la negación decidida de aquella doctrina que constituyó la base del socialismo llamado científico o marxiano: la doctrina del materialismo histórico, según el cual la historia de las civilizaciones humanas se explicaría únicamente por la lucha de intereses entre los diversos grupos sociales y con el cambio de los medios e instrumentos de producción. Que las vicisitudes de la economía —descubrimientos de materias primas, nuevos

métodos de trabajo, inventos científicos— tengan su importancia, nadie lo niega; pero que éstas basten para explicar la historia humana excluyendo todos los demás factores, es absurdo; el fascismo cree aún y siempre en la santidad y en el heroísmo, o sea en actos en los cuales ningún motivo económico —lejano y cercano— actúa".[1] La influencia de las teorías de Loria es evidente.

§ <78>. *Bibliografías.* Michel Mitzakis, *Les Grands Problèmes Italiens,* 1931, 80 francos; Gustave Le Bon, *Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire* (15 francos).[1] (El jefe del gobierno es un gran admirador de Le Bon; cfr. la entrevista de Le Bon en las *Nuovelles Littéraires* con F. Lefèvre.)[2]

§ <79>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Literatura de guerra.* Cfr. el capítulo IX: "Guerre et Littérature" en el libro de B. Cremieux, *Littérature Italienne*
60 (ed. Kra, 1928, pp. 243 ss.)[1] Para Cremieux la litera|tura de guerra señala un descubrimiento del pueblo por parte de los literatos. ¡Pero Cremieux exagera! Sin embargo, el capítulo es interesante y digno de releerse.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), p. 35.

§ <80>. *Pasado y presente.* Cuando se publicó la primera edición del *¿Chi è?,* diccionario biográfico italiano del editor Formiggini, el Jefe del Gobierno observó que faltaba un parágrafo para el general Badoglio. Esta observación del Jefe del Gobierno fue mencionada por Formiggini en la *Italia che Scrive* de la época,[1] y es un rasgo psicológico de gran importancia.

§ <81>. *Historia de las clases subalternas. David Lazzaretti.* Giuseppe Fatini llama la atención acerca de las reliquias del lazzaretismo en la *Illustrazione Toscana* (cfr. *Marzocco* del 31 de enero de 1932). Se creía que después de la ejecución de Lazzaretti por los carabineros, los rastros del lazzaretismo se hubieran dispersado para siempre incluso en las laderas de la Amiata grossetana. Por el contrario, los lazzaretistas o cristianos jurisdavídicos, como les gusta llamarse, siguen viviendo; agrupados en su mayor parte en la aldea arquidiocesana de Zancona, con algunos prosélitos esparcidos en las aldeas adyacentes, extrajeron de la guerra mundial nuevo alimento para unirse cada vez más en memoria de Lazzaretti, quien según sus seguidores lo previó todo sobre la guerra mundial en Caporetto, desde la victoria del pueblo latino hasta el nacimiento de la Sociedad de las Naciones. De cuando en cuando esos fieles se muestran a la luz fuera de su pequeño círculo

con opúsculos de propaganda, dirigiéndolos a los "hermanos del pueblo latino"; y en éstos reproducen alguno de los tantos escritos, incluso poéticos, que el Maestro dejó inéditos y que sus seguidores custodian celosamente. ¿Pero qué es lo que quieren los cristianos jurisdavídicos? A quien todavía no le ha tocado la gracia de poder penetrar en los secretos del lenguaje del Santo, no le es fácil comprender la sustancia de su doctrina. La cual es un despertar de doctrinas religiosas de otros tiempos con una buena dosis de máximas socialistoides y con alusiones genéricas a la redención moral del hombre; redención que no podrá realizarse sino con la plena renovación del espíritu y de la jerarquía de la Iglesia católica. El artículo XXIV que cierra el *Simbolo dello Spirito Santo*, que constituye como el "Credo" de los lazzaretistas, declara que "nuestro fundador David Lazzaretti, | el ungido 61
del Señor, juzgado y condenado por la Curia Romana, es realmente el Cristo Duce y Juez en la verdadera y auténtica figura de la segunda venida de nuestro Señor Jesucristo al mundo, como hijo del hombre venido a dar cumplimiento a la Redención fecunda de todo el género humano en virtud de la tercera ley divina del Derecho y Reforma general del Espíritu Santo, la cual debe reunir a todos los hombres en la fe de Cristo en el seno de la Iglesia católica en un solo punto y en una sola ley en confirmación de las divinas promesas". Durante cierto momento, en la posguerra, pareció que los lazzaretistas se encaminaban "por una vía peligrosa"; pero supieron retraerse a tiempo y dieron su plena adhesión a los vencedores. No ciertamente por su divergencia con la Iglesia católica —"la secta de la Idolatría papal"—, sino por la tenacidad con que defienden al Maestro y la Reforma, Fatini considera digno de atención y de estudio el fenómeno religioso amiatino.[1]

Cfr. *Cuaderno 25* (XXIII), pp. 14-16.

§ <82>. *Pasado y presente.* Luigi Orsini, *Casa paterna. Ricordi d'infanzia e di adolescenza,* Treves, 1931. Luigi Orsini es sobrino de Felice. Recuerda las descripciones sobre la adolescencia de Felice, narradas por el hermano, padre de Luigi. Parece que el libro es interesante por el cuadro de la vida romañola de pueblo de hace algunas décadas.[1]

§ <83>. *Bibliografías.* Sobre el Imperio Británico: 1] Alfred Zimmerman, *Il terzo Impero Britannico,* traducción de Mario Zecchi, Roma, Formiggini, 1931; 2] Fabio Mann, *La posizione dei Dominions e dell' India nel Commonwealth Britannico,* Roma, Sociedad Ed. del Foro Italiano, 1931. (Parece que están muy bien hechos y son de gran interés. Mann es de la escuela de Jemolo, quien escribió el prefacio para el libro póstumo de su discípulo.)[1]

§ <84>. *Carácter cosmopolita de los intelectuales italianos.* Cesare Balbo escribió: "Una historia entera y magnífica y peculiar de Italia debería ser hecha por los italianos fuera de Italia". En 1890 se publicó un ensayo de *Dizionario degli Italiani all'Estero*, como obra póstuma de Leo Benvenuti (un estudioso modesto). En el prefacio Benvenuti observaba que, dadas las condiciones de las investigaciones bibliográficas en
62 su | época, no hubiera sido posible ir más allá de un índice que después habría debido servir a quien se decidiera a escribir la historia. Las categorías en que Benvenuti subdivide la lista de nombres (los principales) son: embajadores, anticuarios, arquitectos, artistas (dramáticos, coreógrafos, acróbatas), astrónomos, botánicos, cantantes, eruditos, filósofos, físicos, geógrafos, jurisconsultos, grabadores, ingenieros (civiles y militares), lingüistas, maestros, matemáticos, médicos y cirujanos, maestros de música, comerciantes, misioneros, naturalistas, nuncios apostólicos, pintores, escultores y poetas, soldados de mar, soldados de tierra, soberanos, historiadores, teólogos, hombres de iglesia, viajeros, estadistas. (Como se ve, Benvenuti no tenía otro punto de vista que el de la nacionalidad, y su obra, de haberse completado, hubiera sido un censo de los italianos en el extranjero; a mi juicio la investigación debe ser de carácter cualitativo, es decir, estudiar cómo las clases dirigentes —políticas y culturales— de una serie de países, fueron reforzadas por elementos italianos los cuales contribuyeron a crear en ellos una cultura nacional, mientras que en Italia faltaba una clase nacional y no lograba formarse: ésta es una emigración de elementos dirigentes que representa un hecho histórico peculiar, correspondiente a la imposibilidad italiana de utilizar y unificar a sus ciudadanos más enérgicos y emprendedores.) Benvenuti inicia su estudio a partir del año 1000.

Promovida por el Jefe del Gobierno, confiada al Ministerio de Asuntos Exteriores, con la colaboración del Real Instituto de Arqueología e Historia del Arte, se halla en preparación una muy voluminosa publicación titulada *L'Opera del Genio italiano all'estero*. Parece que la idea fue sugerida por Gioacchino Volpe, quien escribió el programa de la obra (en un discurso ante la Academia, mencionado en otro cuaderno, Volpe anunció este trabajo).[1] En el programa se lee: "La Historia del Genio italiano en el Extranjero que nosotros queremos narrar pasa por alto los tiempos antiguos separados de nosotros por siglos oscuros y parte de la civilización que, surgida después del milenio, ha llegado, aunque entre interrupciones y sobresaltos, hasta nuestros días, renovada por conquistas en el campo de las ideas y por conquistas políticas, y de ahí la actual unidad del
63 alma y de la patria | italiana. Será una obra objetiva, exenta de antagonismos y polémicas, pero de justa celebración por cuanto el genio italiano, considerado en su conjunto, actuó en el mundo para el bien de todos". La obra estará dividida en doce series las cuales son indicadas en

orden progresivo, advirtiéndose que cada serie comprenderá uno o más volúmenes distribuidos por regla general según el criterio geográfico. Las doce series serían: 1] Artistas de cualquier arte; 2] Músicos; 3] Literatos; 4] Arquitectos militares; 5] Hombres de guerra; 6] Hombres de mar; 7] Exploradores y Viajeros; 8] Príncipes; 9] Hombres políticos; 10] Santos, sacerdotes, misioneros; 11] Científicos; 12] Banqueros, comerciantes, colonizadores. La obra estará ricamente ilustrada. La Comisión Directiva está compuesta por el profesor Giulio Quirino Giglioli, por S. E. Vincenzo Loiacono y por el senador Corrado Ricci. El secretario general de la Comisión es el barón Giovanni Di Giura. La edición será de 1 000 ejemplares, de los cuales 50 de lujo. (Estas noticias están tomadas del *Marzocco* del 6 de marzo de 1932.)[2]

§ <85>. *Pasado y presente.* Tendencia al chisme, a la maledicencia, a las insinuaciones pérfidas y calumniosas en oposición a la posibilidad de discusión libre, etcétera. Institución de la "botica de provincia" que tiene su propia concepción del mundo cuyo eje principal es que si las cosas van mal, significa que el diablo ha metido la cola, y los acontecimientos son juzgados por los hombres, que son todos unos bribones, ladrones, etcétera. Si además se descubre que un hombre político es cornudo, todo resulta claro.

Revivir la costumbre de la llamada "brida de la comadre", que era un modo de poner en la picota a las mujeres chismosas, cizañeras y pendencieras. A la mujer se le aplicaba un mecanismo que, fijado a la cabeza y al cuello, le mantenía firme sobre la lengua un listoncillo de metal que le impedía hablar.[1]

§ <86>. *Literatura de funcionarios.* El ministro plenipotenciario Antonino D'Alia ha escrito un *Saggio di Scienza politica* (Roma, Treves, 1932, en 8º, pp. XXXII-710) que sería al mismo tiempo una historia universal y un manual de política y de diplomacia (según Alberto Lumbroso, que lo exalta en el *Marzocco* del 17 de abril de 1932).[1]

§ <87>. *Intelectuales. Notas breves de cultura inglesa.* Guido Ferrando en el *Marzocco* del 4 de octubre de 1932 publica un artículo, "Educazione e Colonie" del que tomo algunos datos. Ferrando asistió a una gran convención, "The British Common|wealth Education Conference", 64
en la que participaron centenares de docentes de todos los grados, desde maestros elementales a profesores universitarios, provenientes de todas partes del Imperio, del Canadá y la India, de Sudáfrica y Australia, de

Kenia y de Nueva Zelandia, y que tuvo lugar en Londres a fines de julio. El Congreso se propuso discutir los diversos aspectos del problema educativo "in a changing Empire", en un imperio en transformación; estaban presentes varios famosos educadores de los Estados Unidos. Uno de los temas fundamentales del Congreso era el del *interracial understanding*, de cómo promover y desarrollar un mejor entendimiento entre las distintas razas, especialmente entre los europeos colonizadores y los africanos y asiáticos colonizados. "Era interesante ver con cuánta franqueza y agudeza dialéctica los representantes de la India reprochaban a los ingleses su incomprensión del alma hindú, que se revela, por ejemplo, en aquel sentimiento casi de disgusto, en aquella actitud de despectiva superioridad que la mayor parte del pueblo británico tiene todavía hacia los hindúes, y que incluso durante la guerra impulsaba a los oficiales ingleses a levantarse de la mesa y abandonar la habitación cuando entraba un oficial hindú."

Entre los muchos temas discutidos estuvo el del idioma. Esto es, se trataba de decidir si era oportuno enseñar a leer incluso a las poblaciones semisalvajes de África tomando como base el inglés en vez de su idioma nativo, si era mejor mantener el bilingüismo o tender, por medio de la instrucción, a hacer desaparecer la lengua indígena. Ormsby Gore, ex-subsecretario de las colonias, sostuvo que era un error el tratar de desnaturalizar a las tribus africanas y se declaró partidario de una educación tendiente a dar a los africanos el sentido de su propia dignidad de pueblo y la capacidad de gobernarse por sí mismos. En el debate que siguió a la comunicación de Ormsby, "me impresionaron las breves declaraciones de un africano, creo que era un zulú, el cual afirmó que sus, llamémoslos así, connacionales, no tenían ningún deseo de convertirse en europeos; se sentía en sus palabras un brote de nacionalismo, un ligero sentimiento de orgullo de raza".

"No queremos ser ingleses": a este grito que brotaba espontáneo del pecho de los representantes de los indígenas de las colonias británicas de África y Asia, hacía eco el otro grito de los representantes de los Dominions: "No nos sentimos ingleses". Australianos y canadienses, ciu-
65 dadanos de Nueva | Zelandia y de África del Sur estaban todos de acuerdo en afirmar esta independencia no sólo política, sino también espiritual. El profesor Cillie, presidente de la Facultad de Letras de una universidad sudafricana, observó agudamente que Inglaterra, tradicionalista y conservadora, vivía en el *ayer*, mientras que ellos, los sudafricanos, vivían en el *mañana*.[1]

§ <88>. [*Maquiavelo*]. *Grandes potencias*. La medida suprema de la gran potencia es dada por las guerras. El concepto de gran potencia está estrechamente vin-

culado a las guerras. Entrando en alianzas para una guerra, y toda guerra presupone sistemas de fuerzas antagonistas, es gran potencia aquella que en el momento de la paz ha logrado conservar la relación de fuerzas con los aliados, para estar en condiciones de hacer mantener los pactos y promesas hechos al entrar en guerra. Pero un Estado que para entrar en guerra tiene necesidad de grandes préstamos, que tiene continua necesidad de armas y municiones para los soldados, de vituallas para el ejército y para la población civil, de naves para el transporte, esto es, que no puede hacer la guerra sin la ayuda continua de sus aliados, que durante algún tiempo después de la paz sigue necesitando ayudas especialmente de vituallas y en préstamos u otra forma de ayudas financieras, ¿cómo puede ser igual a sus aliados e imponerse para que mantengan sus promesas? Semejante Estado no puede ser considerado gran potencia más que en los documentos diplomáticos, pero en la realidad es considerado como un simple suministrador de soldados para la coalición que tiene los medios no sólo de soportar la guerra con medios propios, sino que tiene medios abundantes de los que disponer.[a]

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), p. 22a.

NOTAS SOBRE EL RISORGIMENTO ITALIANO 68

§ <89>. Dos trabajos: uno sobre la Era del Risorgimento y otro de Introducción al Risorgimento.

La Introducción debería ser una recopilación de ensayos sobre las épocas de la historia mundial en sus reflejos italianos, después de la caída del Imperio Romano: Medievo (o época de las Comunas o época de la formación molecular de los nuevos grupos sociales urbanos); era del mercantilismo y de las monarquías absolutas (o época en la que estos nuevos grupos se insertan poderosamente en la estructura estatal, recreando esta estructura e introduciendo un nuevo equilibrio de fuerzas que permite su desarrollo rápidamente progresivo) anterior a la era del Risorgimento. También un ensayo sobre el periodo de historia romana en cuanto que crea el marco cultural de la futura nación italiana (distintos significados de la palabra "Italia" según el conocido ensayo de Carlo Cipolla).[1]

Estos ensayos deben ser concebidos para un público determinado, con el fin de destruir en él concepciones anticuadas y retóricas formadas empírica y pasivamente por la penetración de las ideas difundidas en un determinado ambiente de cultura populachera y para suscitar interés científico por las mismas cuestiones tratadas, que por eso serán representadas como vivas y actuantes incluso en el presente, como fuerzas en movimiento siempre actuales.

[I].[2] *Era del Risorgimento.* La obra de Omodeo[3] me parece fallida en su conjunto. Conserva mucho del manual escolar, o sea que la descripción de los hechos es

[a] Las últimas seis líneas de la p. 65 no fueron escritas. Aquí termina el primer grupo de notas del Cuaderno 9 (XIV).

pura enunciación de catálogo, sin nexos de necesidad histórica; el estilo es pésimo, irritante. Por lo que toca a Italia, la intención de Omodeo parece que habría debido ser la de mostrar que el Risorgimento es un hecho esencialmente italiano, cuyos orígenes deben hallarse en Italia y no sólo o predominantemente en las consecuencias de la Revolución francesa y de la invasión francesa. Pero esta intención no es puesta en práctica más que en el hecho de iniciar la narración a partir de 1740 y no de 1789 o de 1799. El periodo de las monarquías iluminadas no es en Italia
68 bis un hecho | autóctono y no es "original" italiano el movimiento de pensamiento vinculado a él (Giannone y realistas). La monarquía ilustrada, me parece, es la primera derivación política de la era del mercantilismo que anuncia los tiempos nuevos, la civilización moderna; ¿pero ha habido en Italia una era del mercantilismo como fenómeno nacional? El mercantilismo, de haberse desarrollado orgánicamente, habría hecho aún más profundas, y seguramente definitivas, las divisiones en Estados regionales.

Así pues, me parece que en la conversión de su trabajo de manual escolar en libro de cultura general con el título de *Età del Risorgimento,* Omodeo habría debido cambiar toda la economía, reduciendo la parte europea y dilatando la parte italiana. Desde el punto de vista europeo, la época es la de la "Revolución francesa" y no del Risorgimento italiano, del "liberalismo" como concepción general de la vida y como nueva civilización y no sólo de una de sus fracciones, del "liberalismo nacional". Ciertamente es posible hablar de una era del Risorgimento, pero entonces hay que limitar la perspectiva y enfocar a Italia y no a Europa, tomando de la historia europea y mundial aquellos nexos que modifican la estructura general de las relaciones de fuerza internacionales que se oponían a la formación de un gran Estado unitario en las penínsulas, amortiguando las iniciativas en este sentido y sofocándolas en su nacimiento, y aquellas corrientes que, por el contrario, influían en Italia desde el mundo internacional, alentando a las fuerzas autónomas y locales de la misma naturaleza y haciéndolas más válidas. Esto es, existe una Era del Risorgimento en la historia de la península italiana, no existe en la historia de Europa y del mundo; en ésta corresponde la Era de la Revolución francesa y del liberalismo (como ha sido tratada por Croce, en forma incompleta, porque en el cuadro de Croce falta la premisa, la revolución en Francia y las guerras de Napoleón, y se presentan las derivaciones históricas como hecho en sí mismo, autónomo, que contiene en sí sus propias razones de ser y no como parte de un mismo nexo histórico con la revolución y las guerras napoleónicas).[4]

Sobre el desarrollo autónomo de una nueva vida civil y estatal en Italia antes
69 del Risorgimento está | preparando un trabajo Raffaele Ciasca, *Germogli di vita nuova nel 700 italiano* (en los *Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della R. Università di Cagliari,* 1930-31), en 8º, 21 pp. Ciasca estudia la "transformación que en el curso del siglo XVIII y especialmente en la segunda mitad de éste se va realizando en la vida de casi todas las regiones de Italia, y que no se limita a reformas fragmentarias impuestas por principios iluminados y poco sentidos por la población, sino que afecta a toda la constitución estatal, a toda la estructura

económica del país, a todas las relaciones entre las clases y se manifiesta en las corrientes predominantes en el pensamiento político, social y económico" (*Nuova Rivista Storica*, 1931, p. 577).[5] Las reformas administrativas y financieras, la política eclesiástica, la historia del pensamiento ya habían sido estudiadas; Ciasca aporta una contribución nueva para el estudio de la vida económica de la época.

[2]. *Interpretaciones del Risorgimento italiano.* Existe buena cantidad de ellas y su estudio no carece de interés y significado. Su valor es de carácter político e ideológico, no histórico, el alcance nacional es escaso, bien sea por demasiado tendencioso, bien por la ausencia de cualquier aportación constructiva, bien por el carácter demasiado abstracto, a menudo extravagante y novelado. Puede verse que estas interpretaciones florecen en los periodos más característicos de crisis político-social y son conatos para determinar una reorganización de las fuerzas políticas existentes, para suscitar nuevas corrientes intelectuales en los viejos organismos de partido, o para exhalar suspiros y gemidos de desesperación y negro pesimismo. Me parece que semejante literatura puede dividirse provisionalmente en dos grandes grupos: I. El de las interpretaciones propiamente dichas, como sería aquella contenida en la *Lotta politica in Italia* y en los demás escritos de polémica política de Alfredo Oriani,[6] que ha provocado otras a través de las obras de Mario | 69 bis
Missiroli,[7] como la de Gobetti y de Guido Dorso.[8] Junto a éstas las interpretaciones de Curzio Malaparte (sobre la *Italia barbara*; lucha contra la Reforma protestante, etcétera);[9] y de Carlo Curcio (*L'eredità del Risorgimento*, Florencia, La Nuova Italia, 1931, 114 pp., 12 liras).[10] Hay que recordar los escritos de F. Montefredini (ver ensayo de Croce a propósito en la *Letteratura della nuova Italia*)[11] por las "rarezas", y los de Aldo Ferrari (en la *Nuova Rivista Storica* y en libros y libritos) como "rarezas" y novela al mismo tiempo.[12]

2. Otro grupo está representado por el libro Gaetano Mosca, *Teorica dei governi e governo parlamentare* publicado por primera vez en 1883 y reeditado en 1925 (Milán, Soc. An. Istituto Editoriale Scientifico, en 8º, 301 pp., 25 liras),[13] del libro de Pasquale Turiello, *Governo e governati*; de Leone Carpi, *L'Italia vivente*; de Luigi Zini, *Dei criteri e dei modi di governo*; Giorgio Arcoleo, *Governo di Gabinetto*; Marco Minghetti, *I partiti politici e la lora influenza nella justizia e nell' amministrazione*; libros de extranjeros como el de Laveleye, *Lettere d'Italia*; de von Loher, *La nuova Italia*, y también de Brachet, *L'Italie qu'on voit et l'Italie qu'on ne voit pas*; además de artículos de la *Nuova Antologia* [(y de la *Rassegna Settimanale* de Sonnino, etcétera)], de P. Villari, de R. Bonghi, de Palma, etcétera [(hasta el artículo de Sonnino "Torniamo allo Statuto!")].[14] Esta literatura es una consecuencia de la caída de la derecha, del advenimiento al poder de la izquierda y de las innovaciones "de facto" introducidas en el régimen parlamentario. En gran parte son lamentaciones, recriminaciones, juicios pesimistas y catastróficos sobre la situación italiana. De este fenómeno habla Croce en los primeros capítulos de su *Storia d'Italia dal 1871*[a] *al 1915.* A ésta hace contrapunto la literatura de los

[a] En el manuscrito: "dal 70".

epígonos del Partido de Acción (típico el libro de Luigi Anelli impreso recientemente por Arcangelo Ghisleri)[15] tanto en libros, como en opúsculos y artículos de revistas.

Puede observarse este nexo entre las diversas épocas de tal actividad seudo crítica: *1][16] literatura debida a elementos conservadores, furiosos por la caída de*
70 la Derecha y de la Camarilla (o sea por la disminuida importan|cia en la vida estatal de los grandes propietarios terratenientes y de la aristocracia, porque de una sustitución de clase no se puede hablar), amargada, biliosa, acrimoniosa, sin elementos constructivos, porque en el pasado no existe ningún punto de referencia reaccionario que pueda proponerse restaurar con cierto pudor y alguna dignidad; en el pasado existen los viejos regímenes regionales, la influencia del Papa y de Austria. La acusación de que el régimen parlamentario es "copiado" de otras naciones, no es italiano, etcétera, sigue siendo una vacua recriminación sin sentido: la referencia a una "tradición" italiana de gobierno es necesariamente vaga y abstracta, porque esta tradición no tiene perspectivas históricamente apreciables: en todo el pasado no existió nunca una unidad territorial-estatal italiana, la perspectiva de la hegemonía papal (propia del Medioevo y hasta el periodo de los dominios extranjeros) ya fue destruida con el neogüelfismo. (Vemos que, por último, esta perspectiva será hallada en la época romana, con fluctuaciones, según los *partidos, entre la Roma republicana y la Roma cesárea, pero el hecho tendrá* un nuevo significado y será característico de las nuevas orientaciones de las ideologías populares.)

Esa literatura precede a la del grupo Oriani-Missiroli, que tiene un significado más popular-nacional, y ésta precede a la del grupo Gobetti-Dorso que tiene todavía otro significado más actual. De todos modos también estas dos nuevas tendencias mantienen un carácter abstracto y literario: uno de los puntos interesantes es el problema de la falta de una reforma protestante o religiosa en Italia, que es visto de modo mecánico y exterior y repite uno de los cánones históricos de Masaryk en sus estudios de historia de Rusia.[17]

Toda esta literatura tiene una importancia "documental" para las épocas en que apareció. Los libros de los "derechistas" pintan la corrupción política y moral en el periodo de la izquierda, pero la literatura de los epígonos del Partido de Acción no presenta como mucho mejor el periodo del gobierno de la derecha. Resulta que no hubo ningún cambio esencial en el paso de la Derecha a la Izquierda: el
70 bis *marasmo en que se encuentra | el país no se debe al régimen parlamentario* (que probablemente sólo hace público lo que antes permanecía oculto o casi) sino a la debilidad general de la clase dirigente, y a la gran miseria del país. Políticamente la situación es absurda: a la derecha están los clericales, el partido del *Sillabo*, que niegan en bloque toda la civilización moderna y boicotean al Estado, impidiendo que se constituya un gran partido conservador; en el centro están todas las gamas liberales, desde los moderados hasta los republicanos, sobre quienes actúan todos los recuerdos de los odios de los tiempos de las luchas y que se desgarran implacablemente; a la izquierda el país miserable, atrasado, ignorante, expresa aunque sea en forma esporádica una serie de tendencias subversivas anarcoides,

sin consistencia ni orientación política, que mantienen un estado febril sin futuro constructivo. No existe un "partido económico", sino de grupos de ideólogos *declassés* de todas las clases: gallos que anuncian un sol que nunca saldrá.

Los libros del grupo Mosca-Turiello empezaban a volver a ponerse de moda en los años anteriores a la guerra (puede verse en *La Voce* el constante mencionar a Turiello)[18] y el libro de Mosca fue reeditado en 1925 con algunas notas del autor para recordar que se trata de ideas de 1883 y que el autor, en el 25, ya no está de acuerdo con el escritor que tenía veinticuatro años en 1883. La reedición del libro de Mosca es uno de tantos episodios de la inconsciencia y el diletantismo político de los liberales en la primera y segunda posguerras. El libro es tosco, confuso, escrito apresuradamente por un joven que quiere "distinguirse" en su época con una actitud extremista y con palabras fuertes y a menudo triviales en sentido reaccionario. Los conceptos políticos del autor son vagos y fluctuantes, su preparación filosófica es nula (y así permaneció durante toda la carrera literaria de Mosca), sus principios de técnica política son igualmente vagos y abstractos y tienen un carácter más bien jurídico. El concepto de "clase política", cuya afirmación se convertirá en el centro de todos los escritos de ciencia política de Mosca, es de extrema debilidad y no es razonado ni justificado teóricamente. Sin embargo el libro de Mosca es útil como documento. El autor quiere ser desprejuiciado por programa, no tener pelos en la lengua y así acaba por sacar a la luz muchos | 71
aspectos de la vida italiana de la época, que de otra manera no estarían documentados. Sobre la burocracia civil y militar, sobre la policía, etcétera, ofrece cuadros a veces afectados, pero con una sustancia de verdad (por ejemplo sobre los suboficiales en el ejército, sobre los delegados de seguridad pública, etcétera). Sus observaciones son especialmente válidas para Sicilia, por la experiencia directa de Mosca de aquel ambiente. En 1925 Mosca había cambiado sus puntos de vista y perspectivas, su material estaba superado, sin embargo reeditó el libro por vanidad literaria, creyendo inmunizarlo con algunas notitas palinódicas. [Bibliografía.] Sobre la situación política italiana precisamente en 1883 y sobre la actitud de los clericales pueden encontrarse algunas ideas interesantes en el libro del Mariscal Lyautey *Lettres de Jeunesse*, París, Grasset (1931). Según Lyautey muchos italianos, entre los más devotos al Vaticano, no creían en el futuro del reino; preveían su descomposición, de la que habría nacido una Alta Italia con Florencia como capital, una Italia meridional con su capital en Nápoles, y Roma en medio, con salida al mar. Sobre el ejército italiano de entonces, que en Francia era poco apreciado, Lyautey refiere el juicio del conde de Chambord: "Ne vous y trompez pas. Tout ce que j'en sais (del ejército italiano), me la [(armée)] fait juger très sérieuse, très digne d'attention. Sous leurs façons un peu théâtrales et leurs plumets, les officiers y sont fort instruits, fort appliqués. C'est d'ailleurs l'opinion de mon neveu de Parme qui n'est pas payé pour les aimer".[19]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 3-4, 11-13, 26, 27-33.

§ <90>. *Las sectas en el Risorgimento.* Cfr. Pellegrino Nicolli, *La Carboneria in Italia,* Vicenza, Edizioni Cristofari (1931). Nicolli trata de distinguir en el carbonarismo las diversas corrientes, que a menudo lo componían, y de dar un cuadro de las distintas sectas que pulularon en Italia en la primera parte del siglo XIX. Del *Marzocco* del 25 de octubre de 1931 que reseña la publicación de Nicolli, reproduzco este fragmento: "Es un enredo de nombres extraños, de emblemas, de
71 bis ritos, de los que la mayor parte de las veces se ignoran los orígenes; | un confuso entremezclarse de propósitos dispares, que varían no sólo de sociedad a sociedad, sino en la misma sociedad, la cual, según las épocas y las circunstancias, cambia de métodos y programas. Del vago sentimiento nacional se llega a las aberraciones del comunismo y, al contrario, se tienen sectas que, inspirándose en los mismos sistemas revolucionarios, asumen la defensa del trono y el altar. Parece que revolución y reacción tuvieran necesidad de batirse en un campo cerrado, donde no penetre el ojo profano, tramando conjuras a la luz de antorchas humeantes y armados con puñales. No existe un hilo que nos guíe en medio de este laberinto y es inútil pedírselo a Nicolli, quien sin embargo hizo lo más que pudo por encontrarlo. Téngase también solamente presente el carbonarismo, que en cierto modo es el gran río en el que confluyen todas las demás sociedades secretas". Nicolli se propuso "recoger sintéticamente todo lo escrito hasta ahora por notables historiadores" sobre las sociedades secretas en el Risorgimento.[1]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 52-53.

§ <91>. [2]. *Interpretaciones del Risorgimento.* Hay que recordar también el escrito de Vincenzo Cardarelli *Parole a l'Italia* (edición Vallecchi, 1931).[1]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), p. 28.

§ <92>). *Corrientes populares en el Risorgimento (historia de las clases subalternas). Carlo Bini.* (Cfr. *Le più belle pagine* de Carlo Bini recopiladas por Dino Provenzal).[1] Giovanni Rabizzani en su estudio sobre Laurence Sterne en Italia (seguramente en edición de Rocco Carabba de recopilación de fragmentos de Sterne sobre Italia en la colección —de antes de la guerra— de "Italia en los escritos extranjeros")[2] recuerda a Bini y señala un notable contraste entre los dos: Sterne más inclinado al análisis sentimental y menos escéptico, Bini más atento a los problemas sociales, tanto que Rabizzani lo llama incluso socialista.[3] En todo caso hay que señalar que Livorno fue una de las poquísimas ciudades (si no es que la única) que en los años 48-49 vio un profundo movimiento popular, una intervención de masas que tuvo vastas repercusiones en toda Toscana y que causó espanto a los grupos moderados y conservadores (recordar las *Memorie* de Giuseppe Giusti).[4] Por eso Bini debe verse, junto a Montanelli, también en el cuadro del 1849 toscano.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 53-54.

§ <93>. *Risorgimento y cuestión oriental.* En una serie de escritos se da im- 72
portancia a las manifestaciones literarias en el periodo del Risorgimento en las que
la cuestión oriental es concebida en función de los problemas italianos.[1] Plan de
orientalización y balcanización de Austria para compensarla por el Lombardo-Vé-
neto perdido en beneficio del renacimiento nacional italiano. No me parece que
estos planes sean prueba de gran capacidad política, como se pretende. Me parece
que deben interpretarse como síntomas de pasividad política y de desaliento frente
a las dificultades de la empresa nacional, desaliento que se encubre con proyectos
tanto más grandiosos cuanto más abstractos y vagos en cuanto que no dependía
de las fuerzas italianas el llevarlos a cabo. Puesto que "balcanizar" a Austria sig-
nificaba además crear una situación político-diplomática [europea] (e implícitamen-
te militar) forzada, por la cual Austria se dejase "balcanizar"; esto es, significaba
tener la hegemonía política y diplomática de Europa; cosa de nada, como puede
verse. No se entiende por qué Austria no podía, conservando el Lombardo-Véneto,
o sea la supremacía en Italia y una posición dominante en el Mediterráneo central,
conquistar también una mayor influencia en los Balcanes y por lo tanto en el Me-
diterráneo oriental. Éste hubiera sido incluso el interés de Inglaterra, que basaba
en Austria un sistema de equilibrio europeo contra Francia y contra Rusia. Pero
el mismo escaso sentimiento de iniciativa política autónoma y la desconfianza en
las propias fuerzas que estaban implícitas en el plan de Balbo, debían hacer a
Inglaterra sorda a tales planes. Sólo un fuerte Estado italiano que hubiera podido
sustituir a Austria en su función antifrancesa en Europa central y en el Mediterrá-
neo central habría podido inclinar a Inglaterra a simpatías italianas, como ocurrió
después de la política de las anexiones en Italia central y la empresa de los Mil
contra los Borbones (o sea, que antes de los hechos reales, sólo un gran partido
pleno de audacia y seguro de sus propios movimientos por estar arraigado en las
aspiraciones de las grandes masas populares <habría obtenido seguramente el mis-
mo resultado>,[a] pero precisamente esto no existía, y Balbo con sus amigos no
querían que se formase). La balcanización de Austria después de la pérdida de la
hegemonía en la península italiana, hubiera tenido graves consecuencias para la
política inglesa en el Mediterráneo. El Estado napolitano | se habría convertido 72 bis
en un feudo ruso, o sea, Rusia hubiera tenido la posibilidad de una acción política
militar de primer orden en el centro mismo del Mediterráneo. (La cuestión de las
relaciones entre los Borbones de Nápoles y el zarismo es todo un aspecto de la
historia desde 1799 hasta 1860 que se debe estudiar y profundizar: del libro de
Nitti sobre el *Capitale straniero in Italia*, editado en 1915 por Laterza, se ve que
todavía antes de la guerra existían en Italia meridional cerca de 150 millones de
liras de obligaciones estatales rusas,[2] lo cual indica el residuo de un trabajo no
desdeñable de conexiones entre Italia meridional y Rusia.) No hay que olvidar
que la cuestión de oriente no tiene sus razones de ser esenciales en los Balcanes
y en Turquía, sino que es la forma político-diplomática de la lucha entre Inglaterra

[a] Integrado según el texto C.

y Rusia: es la cuestión de la India, la cuestión del Mediterráneo, la cuestión del Cercano Oriente y el Asia central, la cuestión del Imperio inglés, etcétera.

El libro en el que Balbo defendía su tesis, *Le speranze d'Italia*, fue publicado en 1844 y la tesis misma no tuvo ninguna otra eficacia sino la de hacer conocer la cuestión oriental atrayendo la atención sobre ella y por lo tanto la de facilitar (quizá) la política de Cavour a propósito de la guerra de Crimea. No tuvo ninguna eficacia en el 59 (cuando el Piamonte e Italia pensaron suscitarle enemigos a Austria en los Balcanes para debilitar su fuerza militar) porque esta acción estuvo circunscrita, fue de poco alcance y en todo caso se redujo a un episodio de organización de la actividad militar franco-piamontesa en Italia: lo mismo puede decirse de 1866, cuando algo parecido fue pensado por el gobierno italiano y por Bismarck para la guerra contra Austria. En caso de guerra, buscar debilitar al enemigo suscitándole enemigos en el interior y en todo el perímetro de los confines político-militares no es elemento de un plan político para el Oriente, sino un hecho de la administración ordinaria de la guerra. Por lo demás, después del 60 y de la formación de un Estado italiano de notable importancia, la orientalización de Austria tenía un significado internacional bien distinto y encontraba aprobación tanto en Inglaterra como en la Francia napoleónica.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 63-65.

73 § <94>. *Bibliografía.* Los escritos del padre Curci, después de su conversión al catolicismo liberal, son útiles para establecer la situación en torno a 1880. La conversión de Curci, célebre y batallador jesuita de la *Civiltà Cattolica*, representa sin duda, después de 1870, el golpe más fuerte recibido por la política vaticana de boicot del nuevo Estado unitario y el inicio de aquel proceso molecular que transformará al mundo católico hasta la fundación del Partido Popular. Escritos del nuevo periodo en la actividad del padre Carlo Maria Curci: *Il moderno dissidio tra la Chiesa e l'Italia,* considerado en ocasión de un hecho particular, 2ª ed. corregida y aumentada, en 8º, pp. XII-276, 1878, 4,50 liras; *La nuova Italia e i vecchi zelanti.* Estudios útiles todavía para el ordenamiento de los partidos parlamentarios, en 8º, pp. VIII-256, 1881, 5.25 liras; *Il Vaticano Regio, tarlo superstite della Chiesa Cattolica.* Estudios dedicados al joven clero y a los laicos creyentes, en 8º, pp. VIII-336, 1883, 4.50 liras; *Lo scandalo del "Vaticano Regio", duce la Provvidenza, buono a qualche cosa*, en 8º, pp. XVI-136, 1884, 2.25 liras (estos libros están todavía en venta en la Utet de Turín, según el catálogo de 1928).[1]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), p. 54.

§ <95>. *Temas de cultura. La tendencia a disminuir al adversario.* (cfr. Cuad. I, p. 48 bis).[1] Cfr. el cap. XIV de la segunda parte de *Don Quijote*. El caballero de los Espejos sostiene haber vencido a Don Quijote: "y héchole confesar que es

más hermosa mi Casildea que su Dulcinea; y en solo este vencimiento hago cuenta que he vencido a todos los caballeros del mundo, porque el tal Don Quijote que digo, los ha vencido ya a todos; y habiéndole yo vencido a él, su gloria, su fama, y su honra, se ha transferido y pasado a mi persona.

Y tanto el vencedor es más honrado
cuanto más el vencido es reputado;

así que ya corren por mi cuenta y son mías las innumerables hazañas del ya referido Don Quijote".[2]

Cfr. *Cuaderno 16* (XXXII), p. 28.

§ <96>. *Características populares del Risorgimento. Voluntarios e intervención popular.* En el número del | 24 de mayo de *Gioventù Fascista* (reproducido 73 bis
por el *Corriere* del 21 de mayo de 1932)[1] se publica este mensaje del *onorevole* Balbo: "Las creaciones originales de la historia y de la civilización italiana, desde el día en que despertó del letargo secular hasta hoy, se deben al voluntarismo de la juventud. La santa canalla de Garibaldi, el heroico intervencionismo del 15, los Camisas Negras de la revolución fascista han dado unidad y poder a Italia: han hecho, de un pueblo disperso, una nación. A la generación que ahora se asoma a la vida bajo el signo del Littorio, la misión de dar al nuevo siglo el nombre de Roma". La afirmación central del *onorevole* Balbo, de que la Italia moderna se caracteriza por el voluntarismo, es justa (puede añadirse el *arditismo* de guerra), pero hay que señalar que el voluntarismo, aun con su mérito histórico que no puede ser disminuido, ha sido un sustituto de la intervención popular, y en este sentido es una solución de compromiso con la pasividad de las grandes masas. Voluntarismo-pasividad van juntos más de lo que se cree. La solución con el voluntarismo es una solución de autoridad, legitimada "formalmente" por un consenso, como se dice, de los "mejores". Pero para construir una historia duradera no bastan los "mejores", se necesitan las más vastas y numerosas energías nacional-populares.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 54-55.

§ <97>. *Marx-Engels e Italia.* Una recopilación sistemática de todos los escritos (incluso del epistolario)[1] que conciernen a Italia y consideran problemas italianos. Pero una recopilación que se limitase a esta selección no sería orgánica y total. Existen escritos de Marx y Engels que, aun sin referirse específicamente a Italia, tienen importancia para Italia, importancia no genérica, se entiende, porque de otra manera todas las obras de ambos escritores conciernen a Italia. El plan de la obra podría ser construido según estos criterios: 1] escritos que conciernen específicamente a Italia; 2] escritos que conciernen a argumentos "específicos" de

crítica histórica y política que, aun no concerniendo a Italia, tienen relación con Italia. Ejemplos: el artículo sobre la constitución española de 1812 tiene relación con Italia, por la función política que tal constitución tuvo en los movimientos
74 italianos hasta el 48.[2] De igual modo tiene relación | con Italia la crítica de la *Miseria de la filosofía* contra la falsificación de la dialéctica hegeliana hecha por Proudhon,[3] que corresponde a movimientos intelectuales italianos correspondientes (Gioberti, el hegelianismo de los moderados, revolución pasiva, dialéctica de revolución, restauración). Igual el escrito de Engels sobre los movimientos liberales españoles de 1873[4] (después de la abdicación de Amadeo de Saboya) tiene relación con Italia, etcétera. Quizá de esta segunda serie de escritos no es preciso hacer la antología, sino que es suficiente un estudio analítico-crítico. Pero el plan más orgánico sería el de tres volúmenes: introducción histórico-crítica general; escritos sobre Italia; escritos referentes indirectamente a Italia.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 26 bis-27.

§ <98>. *Mazzini y Garibaldi*. Cfr. el artículo de A. Luzio en el *Corriere della Sera* del 31 de mayo de 1932, "Garibaldi e Mazzini".

§ <99>. [I]. *La era del Risorgimento de Omodeo y los orígenes de la Italia moderna*. ¿Qué significa o puede significar el hecho de que Omodeo inicia su narración con la paz de Aquisgrán, que puso fin a la guerra por la sucesión en España?[1] Omodeo no "razona" este criterio metodológico suyo, no muestra que sea la expresión del hecho de que un determinado nexo histórico europeo es al mismo tiempo nexo histórico italiano, que necesariamente debe insertarse en el desarrollo de la vida nacional italiana. Por el contrario, esto puede y debe ser "declarado". La personalidad nacional (como la personalidad individual) es una abstracción fuera del nexo internacional (y social). La personalidad nacional expresa algo "distinto" del complejo internacional, por lo tanto está vinculada a las relaciones internacionales. Hay un periodo de dominio extranjero en Italia, directo durante cierto tiempo, de carácter hegemónico posteriormente (o mixto, de dominio extranjero y de hegemonía). La caída de Italia bajo la dominación extranjera en el siglo XIV provocó ya como reacción la orientación política, nacional-democrática, de Maquiavelo, que expresaba al mismo tiempo el pesar por la independencia perdida en una forma determinada (equilibrio interno entre los Estados italianos bajo la hegemonía de la Florencia de Lorenzo el Magnífico) y la voluntad inicial de luchar para reconquistarla en una forma históricamente superior, como monarquía absoluta nacional según el tipo de España y Francia. En el siglo XVI el equi-
74 bis librio europeo Austria-Francia entra | en una nueva fase con respecto a Italia; hay un debilitamiento recíproco de las dos grandes potencias y surge una tercera gran potencia: "Prusia". Por lo tanto los orígenes del movimiento del Risorgimento, o sea el proceso de formación de las condiciones y de las relaciones internacionales

que permitirán a Italia reunirse en forma de nación y a las fuerzas internas nacionales desarrollarse y extenderse, no deberá buscarse en este o aquel suceso concreto registrado en una u otra fecha, sino exactamente en el mismo proceso histórico de transformación del sistema europeo precedente.

Este proceso, sin embargo, no es independiente de los hechos internos italianos; un elemento importante y a veces decisivo de los sistemas europeos lo fue siempre el Papado. En el curso del siglo XVIII el debilitamiento de la posición del Papado como potencia europea es francamente catastrófico. Con la Contrarreforma el Papado modificó esencialmente la estructura de su poder; se alejó de las masas populares, se hizo instigador de guerras europeas de exterminio, se mezcló con las clases dominantes de manera irremediable. Por eso perdió la capacidad de dominar indirectamente a las clases dirigentes a través de su influencia sobre las clases populares fanáticas y fanatizadas: es notable que precisamente mientras Bellarmino elaboraba su teoría del dominio indirecto de la Iglesia, la Iglesia con su actividad concreta destruía las condiciones de todas sus formas de dominio y especialmente del dominio indirecto, alejándose de las clases populares. La política realista de las monarquías ilustradas es[a] esta desautorización de la Iglesia como potencia europea y por lo tanto italiana, e inicia también ella el Risorgimento, si es verdad, como lo es, que el Risorgimento se dio en función de un debilitamiento del Papado tanto como potencia europea cuanto italiana, o sea como posible fuerza que reorganizase los Estados de la península bajo su hegemonía. Pero son elementos condicionantes; una demostración históricamente válida, de que ya en el siglo XVIII se hubiesen constituido en Italia fuerzas que tendieran concretamente a hacer de la península un organismo político unitario e independiente, no se ha realizado todavía | en forma válida. 75

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 13-14.

§ <100>. *Bibliografía.* Francesco Lemmi, *Le origini del Risorgimento italiano,* Milán, Hoepli. Del mismo Lemmi, *La Bibliografia del Risorgimento italiano,* Società Anonima Romana. C. Morandi, *Idee e formazioni politiche in Lombardia dal 1748 al 1814,* Turín, Bocca. Massimo Lelj, *Il Risorgimento dello spirito Italiano (1725-1861),* Milán, L'Esame, Edizioni di storia moderna, 1928.[1]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), p. 26.

§ <101>. [2]. *Orígenes del Risorgimento.* Las investigaciones sobre los orígenes del movimiento nacional del Risorgimento están casi siempre viciadas por las tendencias políticas inmediatas, no sólo por parte de los escritores italianos, sino también por parte de los extranjeros, especialmente franceses. Hay una "doctrina"

[a] En el manuscrito una variante interlineal: "representa".

francesa sobre los orígenes del Risorgimento, esto es, la nación italiana debe su fortuna a Francia, a los dos Napoleones, y esta doctrina tiene su aspecto negativo-polémico: los nacionalistas monárquicos (Bainville) reprochan a Napoleón el haber debilitado la posición relativa de Francia en Europa con su política "nacionalitaria", o sea haber estado contra la tradición y los intereses de la nación francesa, representados por la monarquía y los partidos de derecha (clericales) siempre antitalianos.[1]

En Italia las cuestiones "tendenciales y tendenciosas" planteadas a este respecto son: 1] la tesis democrático-francófila: el movimiento se debe a la Revolución francesa, es una derivación de ella, que ha determinado la tesis opuesta: 2] La Revolución francesa con su intervención en la península interrumpió el movimiento "verdaderamente" nacional, tesis que tiene un doble aspecto: el jesuítico (según el cual los sanfedistas eran "nacionalistas") y el moderado que se refiere más bien a los principios reformadores. Algunos añaden además: 3] el movimiento reformador fue interrumpido por temor a los acontecimientos de Francia, de manera que la intervención de los ejércitos franceses en Italia no interrumpió el movimiento autóctono sino que incluso hizo posible su recuperación y cumplimiento.

Estos elementos se encuentran desarrollados en aquellas publicaciones mencionadas bajo el título de "Interpretaciones del Risorgimento italiano" y que, como ya se dijo, tienen significado en la historia de la cultura política y no en la de la historiografía.[2]

75 bis *En un artículo de Gioacchino Volpe, "Una scuola per la | storia dell'Italia moderna" (*Corriere della Sera*, 9 de enero de 1932) bastante notable, está escrito: "Todos lo saben: para comprender el 'Risorgimento' no basta con remontarse a 1815 y ni siquiera a 1796, año en el que Napoleón irrumpió en la península y provocó la tempestad. El 'Risorgimento', como reanudación de vida italiana, como formación de una nueva burguesía, como conciencia creciente de problemas no sólo municipales y regionales sino nacionales, como sensibilidad a ciertas exigencias ideales, hay que buscarlo mucho antes de la Revolución: también él es un síntoma, uno de los síntomas, de una revolución en marcha, no sólo francesa, sino, en cierto sentido, mundial. Todos saben igualmente que la historia del Risorgimento no se estudia sólo con documentos italianos y como hecho únicamente italiano, sino en el cuadro de la vida europea; tanto si se trata de corrientes de cultura, de transformaciones económicas, de situaciones internacionales nuevas, que solicitan a los italianos a nuevos pensamientos, a nuevas actividades, a un nuevo orden político"*.

Todo esto, en el libro de Omodeo, resulta inconexo y exterior. Se tiene la impresión de que, tanto por el título como por el planteamiento cronológico, el libro de Omodeo solamente quiso hacer un homenaje a la tendenciosidad histórica y no a la historia, por razones de oportunismo poco claras y poco laudables.

En el siglo XVIII, cambiadas las condiciones relativas de la península italiana en el cuadro de las relaciones europeas, tanto por lo que concierne a la presión hegemónica de las grandes potencias que no podían permitir el surgimiento de un

Estado unitario italiano, como por lo que concierne a la posición de potencia política (en Italia) y cultural (en Europa) del Papado (y tanto menos podían permitir las grandes potencias europeas un Estado unificado italiano bajo la supremacía del Papa, o sea permitir que la función cultural de la Iglesia y su diplomacia, ya bastante obstaculizadoras y limitativas del poder estatal en los países católicos, se reforzasen apoyándose en un gran Estado territorial y en su correspondiente ejército), cambia también la importancia y el significado de la tradición literario-retórica que exaltaba el pasado romano, la gloria de las comunas y del Renacimiento, la función universal del Papado italiano. Esta atmósfera cultural italiana había permanecido hasta entonces indistinta y genérica: beneficiaba especialmente al Pa-
pado, formaba | el terreno ideológico de la potencia papal en el mundo, el ele- 76
mento para la selección del personal eclesiástico y laico-eclesiástico del que el Papado tenía necesidad para su organización práctica de centralización del organismo eclesiástico, y para todo el conjunto de las actividades políticas, filosóficas, jurídicas, publicitarias, culturales, que constituían la maquinaria para el ejercicio del "poder indirecto", después de que en el periodo precedente a la Reforma, había servido para el ejercicio del poder directo, o de aquellas funciones de poder directo que pudieron realizarse concretamente en las relaciones de fuerzas internas de cada uno de los países católicos.

En el siglo XVIII se inicia un proceso de distinción en esta corriente tradicional: una parte se conectó cada vez más conscientemente con la institución del Papado como expresión de una función intelectual (ético-política de hegemonía) de Italia en el mundo civilizado, y acabará por expresar el *Primato* giobertiano y el neogüelfismo (a través de una serie de movimientos menores, más o menos equívocos, como el sanfedismo, que son examinados en la sección de la "Acción Católica" y sus orígenes) y por la concreción en forma orgánica, bajo la dirección del mismo Papado, en el movimiento de Acción Católica, en donde la función de Italia como nación es reducida al mínimo (a la aportación de aquella parte del personal central vaticano que es italiano, pero no puede poner en primera línea, como antes, su ser italiano); y se desarrolla una parte "laica", incluso en oposición al Papado, que trata de reivindicar una función de primacía italiana y de misión italiana en el mundo independientemente del Papado. Esta segunda parte, que no puede referirse a un organismo todavía tan poderoso como la Iglesia romana, y por lo tanto carece de un punto de referencia centralizador, no tiene la misma solidez que el primero, tiene varias líneas quebradas de desarrollo y puede decirse que confluye en el mazzinianismo. Pero lo importante históricamente es que en el siglo XVIII esta tradición comienza a concretarse y distinguirse, a moverse con una dialéctica íntima: significa que esta tradición literario-retórica se está convirtiendo en un elemento político, se está convirtiendo en la promoción del terreno ideológico en el
que las fuerzas políticas | efectivas lograrán determinar el alineamiento de las más 76 bis
vastas masas populares necesarias para alcanzar sus fines propios, lograrán poner en jaque al Papado y a las otras fuerzas de reacción existentes en la península junto al Papado. Que el liberalismo haya conseguido crear la fuerza católico-liberal

y obtener que el mismo Pío IX se situase, aunque en pequeña medida, en el terreno del liberalismo (cuanto fue suficiente para disgregar el aparato político católico y quitarle la confianza en sí mismo) fue la obra maestra política del Risorgimento y uno de los puntos de resolución más importantes de los viejos nudos que hasta entonces habían impedido pensar concretamente en la posibilidad de un Estado unitario italiano. (Si este elemento de la transformación de la tradición cultural italiana es postulado como elemento necesario en el estudio de los orígenes del Risorgimento, y su disolución es concebida como un hecho positivo, como condición necesaria para el surgimiento y desarrollo del elemento positivo liberal-nacional, entonces adquieren cierto significado, no desdeñable, movimientos como el "jansenista", que de otra manera resultarían simples curiosidades de eruditos. En suma, se trataría de un estudio de los "cuerpos catalíticos" en el campo histórico-político italiano, elementos catalíticos que no dejan rastro de sí, pero que tuvieron una insustituible función instrumental en la creación del nuevo organismo histórico.)

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 15-19.

§ <102>. *El 1849 en Florencia.* En la *Rassegna Nazionale* Aldo Romano ha publicado una carta de R. Bonghi y una de Cirillo Monzani[a] escritas a Silvio Spaventa en 1849 desde Florencia durante el periodo de la dictadura Guerrazzi-Montanelli (cfr. *Marzoco* del 21 de febrero de 1932)[2] que son interesantes para juzgar cuál era la actitud de los moderados con respecto al periodo democrático de la revolución italiana 1848-49 y también para extraer algún elemento objetivo de hecho. Impresiona ver cómo estos dos moderados se muestran extraños a los acontecimientos, espectadores curiosos y malévolos y no actores interesados. He aquí un pasaje de Bonghi, escrito quince días después de la fuga del Gran Duque:
77 "La | facción republicana pretende alzar en todas partes aquel árbol con tan poco concurso alzado en Florencia, a partir de la noche en que se conoció la proclama de De Laugier, y mediante la obra de algunos livorneses hechos venir a propósito. Este alzamiento tiene poca o ninguna oposición en las ciudades principales o más populosas; pero tiene mucha en las más pequeñas y muchísima en las zonas rurales. Ayer por la noche se quiso alzar fuera de Porta Romana; hubo vítores; luego enfrentamientos entre quienes querían y quienes no querían; luego cuchilladas y disparos de fusil; por último una gran destrucción. Los campesinos de los alrededores, creyendo que se trataba de un jolgorio que se hacía por el regreso del gran duque, o porque ya hubieran sido instigados y preparados a la reacción, o por lo que fuera, empezaron también ellos a gritar vivas a Leopoldo II, a disparar sus fusiles, a enarbolar banderas, a agitar pañuelos, a disparar cohetes y cosas parecidas". Más sintomático es el escrito de Monzani,[a] que ofrece una muestra mejor de la que debía ser la propaganda derrotista de los moderados: "La ceguera y,

[a] En el manuscrito: "Montazio".

lo que es aún peor, la mala fe, la astucia, el engaño, me parecen llegados al colmo. Se habla mucho de patria, de libertad, pero pocos tienen a la patria en su corazón, ni sabrían hacer sacrificios extremos, ni exponer la vida, para su salvación. Estos santísimos nombres son desdichadamente profanados, y los más se sirven de ellos como palanca para obtener o poder o riqueza. Tal vez me engaño, pero esperar que la salvación nos venga de éstos me parecería exactamente lo mismo que esperarla del turco. Yo no estoy acostumbrado a ilusionarme, ni a correr tras fantasmas, que ya demasiado se han dejado atrapar los italianos en las redes de las quimeras y de las utopías de ciertos apóstoles, los cuales son ya demasiado perjudiciales para nuestra desgraciada patria". Las dos cartas le fueron secuestradas a Spaventa en el momento de su arresto. Los Borbones estaban demasiado atrasados para servirse de ellas contra los liberales, haciéndolas comentar por sus escribidores (los Borbones odiaban demasiado a los escribidores para tenerlos a su propio servicio), se limitaron a pasarlas a las actas del proceso Spaventa. (¡Todo el espíritu de Bonghi está en aquel continuo repetir "alzar" y "alzamiento" a la napolitana!)

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 59-60.

§ <103>. *Momentos de vida intensamente colectiva y unitaria en la vida del pueblo italiano.* Buscar en la historia | italiana desde 1800 hasta hoy todos los mo- 77 bis
mentos en los que el pueblo italiano se ha propuesto resolver una tarea potencialmente común, en la que habría podido darse una acción o un movimiento colectivos (en profundidad y en complejidad) y unitarios. Estos momentos, en las diversas fases históricas, pueden haber sido de distinta naturaleza, de distinto alcance e importancia nacional-popular. Lo que importa en la investigación es el carácter potencial (y por lo tanto la medida en que esta "potencialidad" se ha traducido en actos) de colectividad y unitariedad, o sea la difusión territorial (la región responde bien a estas características, si no es que también la provincia) y la difusión de masas (o sea la mayor o menor multitud de participantes, la mayor o menor repercusión activa y pasiva —o negativa por las reacciones suscitadas— que la acción haya tenido en los diversos estratos de la población).

Estos momentos pueden haber tenido carácter y naturaleza distinta: guerras, revoluciones, plebiscitos, elecciones generales de especial importancia y significado. Guerras: 1848, 1859, 1860, 1866, 1870, guerra de África (Eritrea), guerra de Libia (1911-12), guerra mundial (1915-18). Revoluciones: 1820-21, 1831, 1848-49, 1860, *fasci* sicilianos, 1898, 1904, 1914, 1919-20, 1924-25. Plebiscitos para la formación del Reino: 1859-60, 1866, 1870. Elecciones generales con distinta proporción de sufragio ampliado. Elecciones típicas: la que lleva a la Izquierda al poder en 1876, la posterior a la extensión del sufragio después de 1880, la de después de 1898, para el primer periodo; la de 1913 es la primera elección con características populares señaladas por la gran participación de masas; *1919* es la más importante de todas por el carácter proporcional y regional, que obliga a los partidos

a reagruparse y porque en todo el territorio, por primera vez, se presentan los mismos partidos con los mismos programas (a grandes rasgos). En medida mucho mayor y más orgánica que en 1913 (cuando el colegio uninominal restringía las posibilidades y falsificaba las posiciones políticas de masas) en 1919 en todo el territorio, en un mismo día, toda la parte más activa del pueblo italiano se hizo la misma pregunta y trató de resolverla en su conciencia histórico-política. El significado de las elecciones de 1919 lo revela el conjunto de elementos "unifica-
78 dores" que en ellas confluyen: la guerra había sido un elemen|to unificador de primer orden en cuanto que había hecho conscientes a las grandes masas de la importancia que tiene para el destino de cada individuo aislado la construcción del aparato de gobierno, además de haber planteado una serie de problemas concretos, generales y particulares, que reflejaban la unidad popular-nacional. Puede decirse que las elecciones de 1919 tuvieron para el pueblo un carácter de Constituyente (este carácter lo tuvieron también las elecciones de 1913, como puede recordar cualquiera que haya asistido a las elecciones en los centros regionales donde mayor fue la transformación del cuerpo electoral, y como fue demostrado por el alto porcentaje de participación activa: se había difundido una convicción mística de que todo debía cambiar con el voto, una auténtica palingénesis social; así fue al menos en Cerdeña), aunque esa convicción mística ciertamente no la sintieron por "ningún" partido político de la época: en esta contradicción entre el pueblo y los partidos populares consistió el drama histórico de 1919, que fue comprendido inmediatamente sólo por los grupos dirigentes más avisados e inteligentes (y que más tenían que temer para su futuro). Debe señalarse que precisamente el partido tradicional de la constituyente en Italia, el partido republicano, demostró el mínimo de sensibilidad histórica y de capacidad política, y se dejó imponer su propio programa y su propia orientación (o sea defensa abstracta y retrospectiva de la intervención en la guerra) por las clases dirigentes. El pueblo, a su manera, miraba al futuro (y en ello está el carácter implícito de constituyente que el pueblo dio a las elecciones de 1919); los partidos miraban al pasado (sólo al pasado) concretamente y al futuro "abstractamente", "genéricamente", como "tened confianza en vuestro partido" y no como concepción histórico-política concreta, reconstructiva. Entre las otras diferencias entre las elecciones del 13 y las del 19 hay que señalar la participación "activa" de los católicos, con hombres propios, con su partido propio, con su propio programa. También en 1913 los católicos participaron en las elecciones, pero a través del pacto Gentiloni, en forma solapada y que en gran medida falsificaba el alineamiento y la fuerza de las potencias políticas tradicionales. Respecto a 1919 hay que recordar la actitud de los giolittianos tal como se desprende de las campañas de Luigi Ambrosini en *La Stampa* para influir a los católicos. En realidad los giolittianos fueron "históricamente" los vencedores, en el sentido de que ellos imprimieron el carácter de constituyente sin constituyente a las elecciones y lograron retraer las miradas del futuro al pasado.[1]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 60-63.

§ <104>. [2]. Todo el esfuerzo de interpretación del pasado italiano y la serie 78 bis
de construcciones ideológicas y de novelas históricas que del *mismo se han* derivado, está vinculado a la "pretensión" de encontrar una unidad nacional, al menos de hecho, en todo el periodo desde Roma hasta hoy. ¿Cómo nació esta pretensión? ¿Es un indicio de fuerza o de debilidad? ¿Es el reflejo de una formación social nueva, segura de sí, y que busca para *sí misma [y se crea] títulos de nobleza* en el pasado, o bien es, por el contrario, el reflejo de "una voluntad de creer", un elemento de fanatismo ideológico que debe precisamente servir de remedio a las debilidades de estructura e impedir el derrumbe? Esta última me parece la interpretación correcta, unida al hecho de *la excesiva importancia relativa de los intelectuales*, o sea de los pequeñoburgueses, en comparación con las clases económicas atrasadas y políticamente incapaces. La formación nacional es sentida como aleatoria, porque fuerzas ignoradas, salvajes, elementalmente destructivas, se agitan en su base. *La dictadura de hierro de los intelectuales y de algunos grupos* urbanos con la propiedad rural se mantuvo solamente unida, sobrexcitándose con este mito de fatalidad histórica, más fuerte que cualquier carencia y cualquier ineptitud política y militar. Es en este terreno donde la adhesión popular-nacional al Estado es sustituida por una *selección de "voluntarios" de la nación*. Nadie ha pensado que precisamente el problema planteado por Maquiavelo al proclamar la necesidad de milicias nacionales contra los mercenarios queda irresuelto hasta que el "voluntarismo" sea superado por el "hecho popular-nacional", porque el voluntarismo es una solución *intermedia, equívoca, tan peligrosa como el mercenarismo.*

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 33-34.

§ <105>. [2]. *La cuestión italiana.* Cfr. los discursos pronunciados por el *onorevole* Grandi en el Parlamento sobre política exterior en 1932 y las discusiones de ellos derivadas en la prensa italiana y extranjera.[1] El *onorevole* Grandi planteó la cuestión italiana como cuestión mundial, a resolver junto con las otras que forman la expresión política de la crisis iniciada en 1929, es decir, el problema francés de la seguridad, el problema alemán de la paridad de derechos, el problema del establecimiento de los Estados danubianos y balcánicos. De ahí la tentativa
de obligar a cualquier posible Congreso mundial llamado | a resolver estos pro- 79
blemas, a ocuparse de la cuestión italiana como elemento fundamental de la reconstrucción y pacificación europea y mundial. ¿En qué consiste la cuestión italiana según este planteamiento? Consiste en el hecho de que el incremento demográfico del país está en oposición con la pobreza relativa del país, o sea en la existencia de una sobrepoblación. Por lo tanto, sería necesario que se le diese a Italia la posibilidad de expandirse, tanto económica como demográficamente, etcétera. *Agregados* necesarios al análisis de la situación italiana. Si es verdad que las relaciones generales internacionales son desfavorables a Italia (especialmente el nacionalismo económico que impide la libre circulación del trabajo humano), también hay que preguntarse si a la construcción de tales relaciones no contribuye

la misma política italiana. La investigación principal debe ser en este sentido: ¿la baja tasa individual de renta nacional es debida a la pobreza "natural" del país o bien a factores histórico-sociales creados y mantenidos por una determinada orientación política? Esto es, ¿no cuesta demasiado caro el Estado, entendiendo por Estado no sólo la administración de los servicios estatales, sino [también] el conjunto de las clases que lo componen y lo dominan? Y, por lo tanto ¿es posible pensar que sin un cambio de estas relaciones internas, la situación puede cambiarse aunque internacionalmente las relaciones mejorasen? Y la proyección de la cuestión en el campo internacional ¿no es acaso un medio para crearse una coartada frente a las grandes masas del país?

Que la renta nacional sea baja puede concederse, ¿pero acaso no es luego destruida (devorada) en gran parte por la excesiva población pasiva, haciendo imposible ninguna capitalización progresiva aunque fuese a ritmo reducido? Por lo tanto, la cuestión demográfica debe ser analizada a su vez y hay que establecer si la composición demográfica es "sana" incluso para un régimen capitalista y de propiedad. La pobreza relativa de los países individuales, en la civilización moderna, tiene una importancia relativa: a lo sumo impedirá ciertas ganancias marginales de "posición" geográfica. La riqueza proviene de la división internacional del trabajo, y de haber sabido seleccionar, entre las posibilidades que esta división ofrece, la más rentable. Así pues, se trata también de "capacidad directiva" de la clase dirigente económica, de su espíritu de iniciativa y organización. Si estas cualidades faltan, no pueden ser sustituidas por ningún acuerdo internacional. No existen ejemplos,
9 bis | en la historia moderna, de colonias de "poblamiento". No existen. La emigración y la colonización siguen el flujo de capitales invertidos en los diversos países y no viceversa. La crisis actual, que se manifiesta especialmente como caída de los precios de las materias primas y de los cereales, demuestra que el problema no es de "riqueza natural" para los diversos países del mundo, sino de organización social y de transformación de las materias primas para ciertos fines y no para otros.

Que se trata de organización y orientación político-económica se desprende del hecho de que cada país ha tenido "emigración" en ciertas fases de su desarrollo económico, pero tal emigración ha sido luego reabsorbida, o al menos ha cesado. Que no se desee cambiar las relaciones internas y ni siquiera rectificarlas racionalmente (o que no se pueda), se ve en la política de la deuda pública, que aumenta continuamente el peso de la pasividad demográfica, precisamente cuando la parte activa de la población está limitada por la desocupación y la crisis. Disminuye la renta nacional, aumentan los parásitos, el ahorro se restringe e, incluso así restringido, es revertido en la deuda pública, o sea convertido en causa de nuevo parasitismo relativo y absoluto.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 44-46.

§ <106>. [2]. *Historia fetichista*. Podría llamarse así el modo de representar los acontecimientos históricos en las "interpretaciones" ideológicas de la formación

italiana, por el cual resultan protagonistas personajes abstractos y mitológicos. En la *Lotta politica* de Oriani tenemos al más popular de estos esquemas mitológicos, aquel que ha producido y parido una más larga serie de hijos degenerados. Ahí encontramos la *Federación,* la *Unidad,* la *Revolución, Italia,* etcétera, etcétera. En Oriani está clara una de las causas de este modo de concebir la historia. El criterio de investigación de que los acontecimientos subsiguientes arrojan luz sobre los precedentes, o sea, que todo el proceso histórico es un "documento" histórico de sí mismo, es mecanizado y exteriorizado y reducido, en el fondo, a una ley determinista de "rectilineidad" y de "unilinearidad". El problema de buscar los orígenes históricos de un hecho concreto y circunstanciado, la formación del Estado moderno italiano en el siglo XIX, es transformado en el de identificar este "Estado", como unidad o como nación o genéricamente como Italia, en toda la | historia 80
precedente, como el pollo en el huevo fecundado.

Para este tratamiento deben verse las observaciones críticas de Antonio Labriola en los *Scritti vari* (pp. 487-90; pp. 317-442 passim, y en el primero de los *Saggi* sobre el materialismo histórico, pp. 50-52).[1] (Sobre este punto véase también Croce, *Storia della storiografia,* t. II, pp. 227-28 y en todo este trabajo el estudio del origen "sentimental y poético" y "la crítica imposibilidad" de una "Historia general de Italia".)[2] Otras observaciones vinculadas a éstas son las de A. Labriola a propósito de una historia general del cristianismo, que a Labriola le parecía inconsistente como todas las construcciones históricas que toman como sujeto entes inexistentes (3ª Ensayo, p. 113).[3]

Una reacción concreta en el sentido indicado por Labriola puede verse en los escritos históricos de Salvemini, el cual no quería saber nada de "güelfos" y "gibelinos", el uno partido de la nobleza y el imperio, y el otro del pueblo y del papado, porque él los conocía sólo como "partidos locales", combatientes por razones absolutamente locales, que no coincidían con las del Papado y el Imperio. En el prefacio a su libro sobre la *Rivoluzione francese* puede verse teorizada esta posición de Salvemini con todas las exageraciones antihistóricas que entraña. "La innumerable variedad de los sucesos revolucionarios" se suele atribuir en bloque a un ente "Revolución", en vez de "asignar cada uno de los hechos al individuo o grupo de individuos reales que fueron sus autores".[4] Pero si la historia se redujese sólo a esta investigación, sería cosa bien mísera y, por lo demás, se volvería incomprensible. Habrá que ver cómo resuelve concretamente Salvemini las incongruencias que resultan de su planteamiento demasiado unilateral del problema metodológico, tomando en cuenta esta caución crítica: si no se conociese por otras obras la historia aquí relatada, y sólo tuviésemos este libro, <¿> nos resultaría comprensible esa historia <?> O sea, ¿se trata de una historia "integral" o de una historia "polémica" que se propone sólo (u obtiene sin proponérselo, necesariamente) añadir alguna pincelada a un cuadro ya esbozado por otros? Esta cautela debería estar siempre presente en toda crítica, porque a menudo hay que vérselas con obras que por sí "solas" no serían satisfactorias, pero que son muy útiles en el cuadro general de una determinada cultura, como "integrantes" de otros trabajos o in-

vestigaciones.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 34-36.

§ <107>. [2]. *Adolfo Omodeo*. Cfr. *La Crítica* del 20 de julio de 1932, p.
80 bis 280: "A los patriotas les ofrecía la tesis que por entonces había vuelto a poner |
en circulación Salvemini: de la historia del Risorgimento como pequeña historia,
no suficientemente regada de sangre; de la unidad, más bien don de una fortuna
propicia que conquista merecida de los italianos; del Risorgimento, obra de mi-
norías contra la apatía de la mayoría. Esta tesis generada[a] por la incapacidad del
materialismo histórico para apreciar en sí la grandeza moral, sin la estadística em-
pírica de los bidones de sangre derramada y el cómputo de los intereses (tenía
una especiosidad fácil y estaba destinada a correr por todas las revistas y periódi-
cos, y a hacer denigrar por los ignorantes la dura obra de Mazzini y de Cavour),
esta tesis servía de base a Marconi para una argumentación moralista de estilo
vociano" (Omodeo se refiere a Piero Marconi, muerto en la guerra, y a su publi-
cación *Io udii il comandamento*, Florencia, sin fecha).[1]

Pero Omodeo, en su libro *L'età del Risorgimento*[2] no logró dar una interpreta-
ción y una reconstrucción que no sea extrínseca y de pura apariencia. Que el Ri-
sorgimento haya sido la aportación italiana al gran movimiento europeo del siglo
XIX no demuestra que la hegemonía del movimiento estuviese en Italia. Por lo
demás se puede observar: si la historia del pasado no se puede dejar de escribir
con los intereses y por los intereses actuales, ¿la fórmula crítica de que hay que
hacer la historia de lo que el Risorgimento ha sido concretamente no es insufi-
ciente y demasiado limitada? Explicar cómo se hizo el Risorgimento concreta-
mente, cuáles son las fases del proceso histórico necesario que culminaron en aquel
determinado acontecimiento, es un nuevo modo de representar la llamada "obje-
tividad" externa y mecánica. Se trata a menudo de una reivindicación "política" de
quien está satisfecho y en el "proceso" al pasado ve justamente un proceso al pre-
sente, una crítica al presente. Por lo demás estas discusiones, en cuanto que son
puramente de metodología empírica, no son concluyentes. Y si escribir historia sig-
nifica hacer historia presente, es un gran libro de historia aquel que en el presente
81 crea fuerzas en desarrollo más conscientes de sí mismas y por lo tanto | más con-
cretamente activas y operantes. El máximo defecto de todas estas interpretaciones
ideológicas del Risorgimento italiano consiste en el hecho de que han sido sim-
plemente ideológicas, o sea, que no se dirigían a fuerzas políticas actuales con-
cretas. Trabajos de literatura, diletantescas construcciones realizadas por gentes que
querían hacer despliegue de inteligencia o de talento: o bien dirigidas a pequeñas
camarillas intelectuales sin futuro, o bien escritas para justificar fuerzas reaccio-
narias, prestándoles intenciones que no tenían y fines imaginarios, y por consi-
guiente pequeños servicios de lacayos intelectuales (el tipo más logrado de estos

[a] En el texto de Omodeo: "germinada"

lacayos es Missiroli) y de mercenarios de la ciencia.

Estas interpretaciones ideológicas de la formación nacional y estatal italiana deben ser estudiadas también desde este punto de vista: su sucesión "acrítica" por impulsos individuales de personalidades más o menos "geniales" es un documento del primitivismo de los partidos políticos italianos, del empirismo inmediato de toda acción constructiva (incluida la del Estado), de la ausencia en la vida italiana de cualquier movimiento "vertebrado" que tenga en sí posibilidades de desarrollo permanente y continuo. La falta de perspectiva histórica en los programas de partido, perspectiva reconstruida "científicamente", o sea con seriedad escrupulosa, para basar en todo el pasado los fines a alcanzar en el futuro y que se deben proponer al pueblo como una necesidad en la que éste ha de colaborar conscientemente, permitió precisamente el florecimiento de tantas novelas ideológicas, que en realidad son la premisa de un movimiento político que se supone abstractamente necesario, pero para crear el cual en realidad no se hace nada práctico. Éste es un fenómeno muy útil para facilitar las "operaciones" de las que a menudo se llaman las "fuerzas ocultas" o "irresponsables", que actúan a través de los "periódicos independientes", crean "artificialmente" movimientos de opinión ocasionales, a los que se mantiene con vida hasta la consecución de determinado objetivo y luego se dejan languidecer y morir. Son precisamente "compañeros de viaje" ideológicos, prontos a servir a los grupos plutocráticos o de otra naturaleza, con frecuencia fingiendo precisamente luchar contra la plutocracia. Organizador típico| de 81 bis
tales "compañeros" ha sido Pippo Naldi,[3] discípulo también él de Oriani y organizador de los periódicos de M. Missiroli.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 36-39.

§ <108>. [2]. *Orígenes del Risorgimento.* Albert Pingaud, autor de un libro sobre *Bonaparte, président de la Republique Italienne*, y que está preparando otro libro sobre *Le premier Royaume d'Italie* (que ha sido ya publicado casi todo por fragmentos en diversos periódicos) está entre aquellos que "sitúan en 1814 el punto de partida y en Lombardía el hogar natal del movimiento político que concluyó en 1870 con la toma de Roma". Baldo Peroni, que en la *Nuova Antologia* del 16 de agosto de 1932 pasa revista a estos escritos aún dispersos de Pingaud, observa: "Nuestro Risorgimento —entendido como despertar político— comienza cuando el amor a la patria deja de ser una vaga aspiración sentimental o un motivo literario y se vuelve pensamiento consciente, pasión que tiende a traducirse en realidad mediante una acción que se desarrolla con continuidad y no se detiene ni ante los más duros sacrificios. Ahora bien, semejante transformación se produjo ya en la última década del siglo XVIII, y no solamente en Lombardía sino también en Nápoles, en el Piamonte; en casi todas las regiones de Italia. Los 'patriotas' que entre el 89 y el 96 fueron enviados al exilio o que subieron al patíbulo, conspiraron, además de para instaurar la república, también para dar a Italia independencia y unidad; y en los años siguientes es el amor a la independencia el que

inspira y anima la actividad de toda la clase política italiana, tanto si colabora con los franceses como si intenta movimientos insurreccionales cuando resulta evidente que Napoleón no quiere conceder la libertad solemnemente prometida".[1] Peroni, de todos modos, no cree que el movimiento italiano deba buscarse antes de 1789, o sea que afirma una dependencia del Risorgimento respecto de la Revolución francesa, tesis que no es aceptada por la historiografía nacionalista.
82 Sin | embargo, parece cierto todo lo que Peroni afirma, si se considera el hecho específico y de importancia decisiva, de la formación de un grupo político que se desarrollará hasta la formación del conjunto de los partidos que serán los protagonistas del Risorgimento. Si en el caso del siglo XVIII empiezan a aparecer y a consolidarse las condiciones objetivas, internacionales y nacionales, que hacen de la unificación nacional una misión históricamente concreta (o sea no sólo posible sino necesaria), es cierto que sólo después del 89 esta misión se vuelve consciente en grupos de hombres dispuestos a la lucha. O sea, la Revolución francesa es uno de los acontecimientos europeos que en mayor medida operan para profundizar un movimiento ya iniciado en las "cosas", reforzando las condiciones positivas del movimiento mismo y funcionando como centro de agregación y centralización de las fuerzas humanas dispersas en toda la península y que de otro modo habrían tardado en "encontrarse" y comprenderse entre ellas.

Sobre este mismo tema debe verse el artículo de Gioacchino Volpe "Storici del Risorgimento à Congreso" en la *Educazione Fascista* de julio de 1932.[2] Volpe informa sobre el Vigésimo Congreso de la Sociedad Nacional para la Historia del Risorgimento, celebrado en Roma en mayo-junio de 1932. La historia del Risorgimento fue concebida primero predominantemente como "historia del patriotismo italiano". Luego empezó a profundizarse, "a ser vista como vida italiana del siglo XIX y casi disuelta en el cuadro de aquella vida, encerrada toda ella en un proceso de transformación, coordinación, unificación, ideales y vida práctica, cultura y política, intereses privados y públicos". Del siglo XIX se retrocedió al siglo XVIII y se vieron nexos antes ocultos, etcétera. El siglo XVIII "fue visto desde el ángulo visual del Risorgimento, incluso como Risorgimento él mismo: con su burguesía ya nacional; *con su liberalismo que afecta la vida económica y la vida religiosa y EN FIN a aquella política, y que no es tanto un 'principio' como una exigencia de productores*; con aquellas primeras aspiraciones concretas a "una forma de unidad cualquiera" (Genovesi), por la insuficiencia de los Estados aislados, ya re-
82 bis conocida, para hacer frente, con su limitada economía, | a la invasora economía de países mucho más vastos y fuertes. En el mismo siglo se delineaba también una nueva situación internacional. Esto es, entraban en pleno juego fuerzas políticas europeas interesadas en una organización más independiente y coherente y menos estáticamente equilibrada de la península italiana. En suma, una nueva "realidad" italiana y europea, que da significado y valor incluso al nacionalismo de los literatos, resurgido después del cosmopolitismo de la etapa anterior".[3]

Volpe no alude específicamente a la relación nacional e internacional representada por el Vaticano, el cual también sufrió en el siglo XVIII una radical transfor-

mación: disolución de los jesuitas con lo que culmina el fortalecimiento del Estado laico contra la injerencia religiosa, etcétera. Puede decirse que hoy, para la historiografía del Risorgimento, debido a la nueva influencia ejercida por el Vaticano después del Concordato, el Vaticano se ha convertido en una de las mayores, si no es que la mayor, fuerza de rémora científica y de maltusianismo metodológico. Anteriormente, junto a esta fuerza, que fue siempre muy relevante, ejercían una función de restricción del horizonte histórico la monarquía y el miedo al separatismo. Muchos trabajos históricos no fueron publicados por estas razones (*Storia della Sardegna dopo il 1830* del barón Manno,[4] episodio Bollea durante la guerra, etcétera).[5] Los publicistas republicanos se especializaron en la historia "libelista", aprovechando cualquier obra histórica que reconstruyese científicamente los acontecimientos del Risorgimento, y de ahí se derivó una limitación de las investigaciones y una prolongación de las historias apologéticas y retóricas, la imposibilidad de utilizar los archivos, etcétera, toda la mezquindad de la historiografía del Risorgimento cuando se la compara con la de la Revolución francesa. Hoy, las preocupaciones monárquicas y separatistas han ido disminuyendo, pero han crecido las vaticanescas y clericales. Una gran parte de los ataques a la *Storia dell'Europa* de Croce son evidentemente de este origen.

En el Vigésimo Congreso se trataron cuestiones muy interesantes para | esta 83
sección. Pietro Silva: *Il problema italiano nella diplomazia europea del XVIII secolo.* Así resume Volpe el estudio de Silva: "El siglo XVIII quiere decir influencia de grandes potencias en Italia, pero también las oposiciones a éstas: y por esto, progresiva disminución del dominio extranjero directo y desarrollo de dos fuertes organismos estatales en el norte y en el sur. Con el trato de Aranjuez entre Francia y España, 1752, e inmediatamente después, con el acercamiento Austria-Francia, se inicia un estancamiento de cuarenta años para los dos reinos, aunque con muchos esfuerzos para romper el cerco austro-francés, intentando acercamientos con Prusia, Inglaterra, Rusia. Pero estas cuatro décadas señalan también el desarrollo de aquellas fuerzas autónomas que, con la Revolución y con la ruptura del sistema austro-francés, saldrán a la palestra para una solución en sentido nacional y unitario del problema italiano. Y he ahí las reformas y los principios reformadores, objeto, en estos últimos tiempos, de muchos estudios, para el reino de Nápoles y Sicilia, para la Toscana, Parma y Piacenza, Lombardía".[6] Carlo Morandi: *Le riforme settecentesque nei resultati della recente storiografia,* ha estudiado la posición de las reformas italianas en el cuadro del reformismo europeo, y la relación entre reformas y Risorgimento.[7]

Sobre la relación entre Revolución francesa y Risorgimento, Volpe escribe: "Es innegable que la Revolución (francesa), tanto como ideologías, que como pasiones (!), que como fuerza armada, que como Napoleón, introdujo elementos nuevos en el flujo en movimiento de la vida italiana. No menos innegable es que la Italia del Risorgimento, organismo vivo, asimilando lo asimilable de aquello que llegaba de fuera y que, en cuanto ideas, era también un poco relaboración de otros de lo que ya se había elaborado en Italia, reacciona, al mismo tiempo, a esto, lo eli-

mina y lo integra, de todos modos lo supera. Tiene tradiciones propias, mentalidad propia, problemas propios, soluciones propias: que son además la verdadera y profunda raíz, la verdadera característica del *Risorgimento, constituyen* su continuidad sustancial con la época precedente, lo hacen capaz a su vez de ejercer también él su acción sobre otros países: del modo como tales acciones se pueden ejercer, no milagrosamente sino históricamente, dentro del círculo de los pueblos vecinos y afines".[8]

Estas observaciones de Volpe no son exactas: ¿cómo se puede hablar de "tra-
3 bis diciones, mentalidad, proble|mas, soluciones" propios de Italia? O, al menos, ¿qué
significa? Las tradiciones, la mentalidad, los problemas, las soluciones eran múltiples, contradictorios y no eran vistos unitariamente. Las fuerzas *tendientes* a la unidad eran escasísimas, dispersas, sin vínculos entre sí y sin capacidad para creárselos. Las fuerzas contrarias a las unitarias eran poderosísimas, coaligadas, y especialmente como Iglesia absorbían en sí una gran parte de las energías nacionales que de otra manera hubieran sido unitarias, dándoles una orientación cosmopolita-clerical. Los factores internacionales y especialmente la Revolución francesa, al debilitar a estas fuerzas reaccionarias y al deteriorarlas, potencian por contragolpe a las fuerzas nacionales en sí mismas escasas e ineficaces. Ésta es la contribución más importante de la Revolución, muy difícil de evaluar y definir, pero cuyo peso se intuye decisivo en lo que toca a la señal de arranque del movimiento del Risorgimento.

Entre las otras memorias presentadas al Congreso debe señalarse la de Giacomo Lumbroso sobre *La reazione popolare contro i francesi alla fine del 1700*. Lumbroso sostiene que "las masas populares, especialmente las campesinas, reaccionaron no por instigación de los nobles y ni siquiera por amor a la vida tranquila (¡de hecho, empuñaron las armas!) sino, en parte al menos, por un oscuro y confuso amor patrio o apego a su tierra, a sus instituciones, a su independencia (¡?): de ahí la frecuente apelación al sentimiento nacional de los italianos, que hacen los 'reaccionarios', ya en 1799",[9] pero la cuestión está mal planteada así y llena de equívocos. ¿Qué quiere decir el paréntesis irónico de Volpe, que no se puede hablar de amor a la vida tranquila porque se empuñan las armas? No hay en absoluto contradicción, porque "vida tranquila" se entiende en sentido político de aversión a las cosas nuevas y conservadurismo, y no excluye la defensa armada de las propias posiciones sociales. Por otra parte, la cuestión de la actitud de las masas populares no puede plantearse independientemente de la de las clases dirigentes, porque las masas populares se movían por razones inmediatas y contingentes contra los "extranjeros" invasores en cuanto que nadie les había enseñado a conocer una orientación política distinta de la localista y limitada. Las reacciones espon-
84 táneas de las masas populares sirven para indicar la fuerza de | dirección de las
clases altas; en Italia los liberales-burgueses descuidaron siempre a las masas populares, etcétera.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 19-25.

§ <109>. *Bibliografía.* En el XII Congreso Internacional de Ciencias Históricas que tendrá lugar en Varsovia del 21 al 28 de agosto de 1933 se presentarán las siguientes ponencias sobre el Risorgimento: 1º] G. Volpe, *I rapporti politici diplomatici tra le grandi potenze europee e l'Italia durante il Risorgimento*; 2º] A. C. Jemolo, *L'Italia religiosa del secolo XVIII*; 3º] Pietro Silva, *Forze e iniziative nazionali ed influenza straniere nell'opera dell'assolutismo illuminato in Italia*.[1]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 26-27.

§ <110>. Rodolfo Morandi, *Storia della grande industria in Italia* (ed. Laterza, Bari, 1931). En la *Riforma Sociale* de mayo-junio de 1932 se publica una severa reseña del trabajo de Morandi, reseña que contiene algunas ideas metodológicas de cierto interés (la reseña es anónima, pero el autor podría ser De Viti De Marco).[1] Se objeta ante todo a Morandi que no toma en cuenta lo que ha costado la industria italiana: "Al economista no le basta que le muestren fábricas que dan trabajo a miles de obreros, saneamientos que crean tierras cultivables, y otros hechos semejantes con los que generalmente se contenta el público en sus juicios sobre un país, sobre una época. El economista sabe bien que el mismo resultado puede representar un mejoramiento o un empeoramiento de una cierta situación económica, según que sea obtenido con un conjunto de sacrificios menores o mayores". (El criterio general que hay que estudiar es precisamente cuánto ha costado la introducción de cierta industria en un país, quién ha hecho los gastos, quién ha obtenido las ventajas, y si los sacrificios hechos no podían haberse hecho en otra dirección más útilmente, pero no siempre es cierto que la introducción de la industria empeore la situación general. Por otra parte, el solo criterio económico no es suficiente para estudiar el paso de una forma de Estado a otra; hay que tomar en cuenta también el criterio político, en cuanto objetivamente necesario y correspondiente a un interés general. Que la unificación de la península debiese costar sacrificios a una parte de la población, por las necesidades inderogables de un gran Estado moderno, debe admitirse; pero hay que ver cómo fueron
distribuidos tales sacrificios | y en qué medida podían haberse ahorrado. Que la 84 bis
introducción del capitalismo en Italia no se ha producido desde un punto de vista nacional, sino desde estrechos puntos de vista regionales y de grupos restringidos y que no ha alcanzado sus metas, determinando una emigración morbosa nunca reabsorbida y arruinando económicamente regiones enteras, es ciertísimo.)

Morandi no alcanza a valorar el significado del proteccionismo en el desarrollo de la gran industria italiana. Así, Morandi reprocha absurdamente a la burguesía "el propósito deliberado y funestísimo de no haber intentado la *aventura* saludable del sur, <. . .> donde malamente puede la producción agrícola recompensar los grandes esfuerzos que exige al hombre". Morandi no se pregunta si la miseria del Sur no estaba determinada por la legislación proteccionista que permitió el desarrollo industrial del Norte y cómo podía existir un mercado interno que explotar con impuestos y otros privilegios, si el sistema proteccionista se hubiera

extendido a toda la península, transformando la economía rural del Sur en economía industrial.

Se reprocha a Morandi la excesiva severidad con que juzga y condena a hombres y cosas del pasado, porque basta hacer una comparación *entre las condiciones* antes y después de la independencia para ver que, a fin de cuentas, algo se ha hecho.

Parece dudoso que pueda hacerse una historia de la gran industria haciendo abstracción de los principales factores (*desarrollo demográfico, política financiera* y aduanal, ferrocarriles, etcétera) que han contribuido a determinar las características económicas del periodo considerado. (Crítica muy justa. Una gran parte de la actividad de la vieja derecha desde Cavour hasta 1876 estuvo dedicada, en efecto, a crear las condiciones técnicas generales en las que fuese posible una gran industria y pudiese difundirse y prosperar un gran capitalismo: sólo con la llegada de la izquierda y especialmente con Crispi se da la "fabricación de fabricantes" a través del proteccionismo y los privilegios. La política financiera de la derecha
85 tendiente a equilibrar la | balanza hace posible la política "productivista" subsiguiente.) "Así, por ejemplo, no se logra comprender cómo es que había tanta abundancia de mano de obra en Lombardía en las primeras décadas después de la unificación, y que por lo tanto el nivel de salarios permaneciese tan bajo, si se representa al capitalismo como a un pulpo que extiende sus tentáculos para seguir constantemente haciendo nuevas presas en los *campos, en vez de tomar en cuenta la transformación* que contemporáneamente se produce en los contratos agrarios y en general en la economía rural. Y es fácil concluir simplistamente sobre la obstinación *y estrechez de mente* de las clases patronales observando la resistencia que oponen a toda exigencia de mejoramiento de las condiciones de las clases obreras, si no se tiene también presente lo que ha sido el incremento de la población con respecto a la formación de nuevos capitales." (Sin embargo, la cuestión no es tan simple. La tasa del ahorro o de capitalización era baja porque los capitalistas prefirieron mantener toda la herencia del parasitismo del periodo precedente, para que no disminuyera la fuerza política de su clase.)

Crítica de la definición de "gran industria" dada por Morandi, el cual no se sabe por qué ha excluido de su estudio a muchas de las más importantes actividades industriales (transportes, industrias alimentarias, etcétera). Excesiva simpatía de Morandi por los organismos industriales colosales, considerados *demasiado a* menudo, sin más, como formas superiores de actividad económica, no obstante que se mencionan las quiebras desastrosas de Ilva, de Ansaldo, de la Banca de Descuento, de *Snia Viscosa*, de *Italgas*. "Otro punto de desacuerdo, el cual merece ser mencionado, porque nace de un error muy difundido, es aquel en que el autor considera que un país debe necesariamente permanecer sofocado por la competencia de los otros países si inicia después que ellos su propia organización industrial. Esta inferioridad económica, a la que estaría condenada también Italia, no parece en absoluto demostrada, porque las condiciones de los mercados, de la técnica, de los ordenamientos políticos, están en continuo movimiento y por consiguiente las metas a alcanzar y los caminos a recorrer cambian tan a menudo y súbitamente

que pueden encontrarse en ventaja individuos y pueblos que | habían permanecido 85 bis
más atrasados, o que casi no se habían movido. Si no fuese así, mal se explicaría cómo pueden continuamente surgir y prosperar nuevas industrias junto a las más viejas en el mismo país, y cómo es que ha podido realizarse el enorme desarrollo industrial del Japón a finales del siglo pasado".

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 46-50.

§ <111>. [2]. *Missiroli y la historia italiana moderna.* Hay que compilar una bibliografía completa de Missiroli. Algunos libros son: *La monarchia socialista* [(1913)], *Polemica liberale, Oninioni, Il colpo di Stato* [(1925)], *Una battaglia perduta, Italia d'oggi* (1932), *La repubblica degli accattoni*[a] (sobre Molinella), *Amore e fame, Date a Cesare...* (1929), (un libro sobre el papa en 1917).[1] Los temas principales puestos en circulación por Missiroli son: 1º] que el Risorgimento fue una conquista regia y no un movimiento popular; 2º] que el Risorgimento no resolvió el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, tema que está vinculado al primero porque "un pueblo que no había sentido la libertad religiosa no podía sentir la libertad política. El ideal de la independencia y de la libertad se convirtió en patrimonio y programa de una minoría heroica, que concibió la unidad contra la aquiescencia de las multitudes populares".[2] La ausencia de la Reforma protestante en Italia explicaría en último análisis todo el Risorgimento y la historia moderna nacional. Missiroli aplica a Italia el criterio hermenéutico aplicado por Masaryk para interpretar la historia rusa[3] (si bien Missiroli aceptaba la crítica de Antonio Labriola contra el Masaryk historiador).[4] Como Masaryk, Missiroli (no obstante sus relaciones con G. Sorel) no comprende que la "reforma" moderna de carácter popular ha sido la difusión de las ideas marxistas, aunque sea en forma de literatura de opúsculo. Tampoco trata de analizar por qué la minoría que guió el movimiento del Risorgimento no haya "ido al pueblo" ni "ideológicamente" (lo que podía suceder en Italia sobre la | base de la "reforma 86
agraria" dado que el campesinado era casi todo el pueblo de entonces —por otra parte no hay que olvidar que muchas instituciones obreras de socorro mutuo fueron fundadas por impulso de los liberales: la A.G.O. de Turín tuvo entre sus fundadores a Cavour—, mientras que la reforma religiosa alemana coincidió con una guerra de campesinos) ni económicamente con la reforma agraria. "La unidad no pudo realizarse con el Papado, por naturaleza propia universal y orgánicamente hostil a todas las libertades modernas; pero tampoco logró triunfar sobre el Papado, contraponiendo a la idea católica una idea similarmente universal que respondiese igualmente a la conciencia individual y a la conciencia del mundo renovado por la Reforma y la Revolución".[5] (Afirmaciones abstractas y en gran parte carentes de sentido. ¿Qué idea universal opuso al catolicismo la Revolución francesa? Y entonces ¿por qué en Francia el movimiento fue popular y en Italia no?

[a] En el manuscrito: *"La reppublica dei mendicanti"*.

La famosa minoría italiana, "heroica" por definición, que condujo el movimiento unitario, en realidad se interesaba por intereses económicos más que por fórmulas ideales y combatió más para impedir que el pueblo interviniese en la lucha y la hiciese volverse social que contra los enemigos de la unidad. Missiroli escribe que el nuevo factor aparecido en la historia italiana después de la unidad, el socialismo, fue la forma más poderosa adoptada por la reacción antiunitaria y antiliberal (lo cual es una tontería). Como escribe el mismo Missiroli: "El socialismo no sólo no vigorizó la pasión política, sino que ayudó poderosamente a extinguirla; fue el partido de los pobres y de las plebes hambrientas: las cuestiones económicas debían tomar ventaja rápidamente, los principios políticos ceder el campo a los intereses materiales"; se creaba "una rémora, lanzando a las masas a las conquistas económicas y evitando todas las cuestiones institucionales". O sea, que el socialismo cometió el error (a la inversa) de la famosa minoría: ésta sólo hablaba de ideas abstractas y de instituciones políticas, aquél descuidó la política por la simple economía.

En realidad Missiroli es sólo lo que se llama un escritor brillante: se tiene la
86 bis impresión de que se ríe de sus ideas, de Italia y de todo: | sólo le interesa el juego momentáneo de algunos conceptos abstractos y le interesa caer siempre de pie con una nueva escarapela sobre el pecho.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 39-42.

§ <112>. *La industria italiana.* Al hacer el análisis de la relación de la Banca Comercial Italiana en la asamblea social para el ejercicio de 1931, Attilio Cabiati (*Riforma Sociale*, julio-agosto de 1932, p. 464) escribe: "De estas consideraciones resalta el vicio fundamental que siempre ha afligido a la vida económica italiana: la creación y el mantenimiento de un andamiaje industrial demasiado superior bien sea a la rapidez de formación de ahorro en el país, bien sea a la capacidad de reabsorción de los consumidores internos; que por lo tanto, y en una parte conspicua, sólo vive por la fuerza del proteccionismo y de ayudas estatales de muy variadas formas. Pero el proteccionismo patrio, que en algunos casos alcanza y supera el cien por ciento del valor internacional del producto, encareciendo la vida retardaba a su vez la formación del ahorro, que para colmo era disputado a la industria por el propio Estado, a menudo apremiado por sus necesidades, desproporcionadas para nuestro andamiaje. La guerra, al ampliar desmedidamente tal andamiaje, obligó a nuestros bancos, como escribe la citada relación, "a una política de tesorería valerosa y pertinaz", la cual consistió en solicitar préstamos "a rotación" en el extranjero, para prestar a más largo plazo en el interior. "Semejante política de tesorería tenía sin embargo —dice la relación— su límite natural en la necesidad para las bancas de conservar a toda costa congruas reservas de inversiones líquidas o de fácil realización". Cuando estalló la crisis mundial, las "inversiones líquidas" no se podían realizar sino a un descuento formidable: el ahorro extranjero detuvo su flujo: las industrias nacionales no podían pagar. De

manera que, *exceptis excipiendis,* el sistema bancario italiano se halló en una situación en muchos aspectos idéntica a la del mercado financiero inglés a mediados de 1931... (el error) antiguo consistía en haber querido dar vida a un organismo industrial desproporcionado a nuestras fuerzas, creado con el fin de hacernos "independientes del extranjero": sin reflexionar que, a medida | que no "dependíamos" del extranjero para los productos, éramos cada vez más dependientes para el capital".[1] 87

Se plantea el problema de si en otro estado de cosas se podría ampliar la base industrial del país sin recurrir al extranjero para los capitales. El ejemplo de otro país demuestra que sí: cada forma de sociedad tiene su propia ley de acumulación del ahorro y debe considerarse que también en Italia se puede obtener una acumulación más rápida. Italia es el país, en las condiciones creadas el pasado siglo, con el Risorgimento, que tiene el mayor número de población parasitaria que vive sin intervenir para nada en la vida productiva, es el país de mayor cantidad de pequeña y mediana burguesía rural y urbana que consume una fracción grande de riqueza para ahorrar una pequeña parte.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 50-52.

§ <113>. Publicaciones de libros y memorias debidas a antiliberales, "antifranceses" en el periodo de la Revolución y de Napoleón y reaccionarios en el periodo del Risorgimento. Estas publicaciones son verdaderamente necesarias, en cuanto que las fuerzas adversas al movimiento liberal italiano eran también una parte de la realidad, pero hay que tomar en cuenta algunos criterios: 1º] muchas publicaciones, con el *Memorandum* de Solaro della Margarita y quizá algunos libros compilados por Lovera y el jesuita Rinieri,[1] o tienen un objetivo actual, de reforzar ciertas tendencias reaccionarias en la interpretación del Risorgimento (representadas especialmente por los jesuitas de la *Civiltà Cattolica*) o son presentados como textos para la acción actual (como el *Memorandum* de Solaro, el *Papa* de De Maistre, etcétera).[2] 2º] Las descripciones de las intervenciones francesas en Italia bajo el Directorio se deben, especialmente para ciertas partes de Italia, sólo a reaccionarios: los jacobinos se enrolaban y por lo tanto tenían otras cosas que hacer que escribir memoriales. Por consiguiente, los cuadros son siempre tendenciosos y sería muy ingenuo reconstruir la realidad en base a tales documentos. De estas publicaciones cfr. Ranuccio Ranieri, *L'invasione francese degli Abruzzi nel 1798-99, ed una memoria del tempo inedita di Giovanni Battista Simone,* Pescara, Edizioni dell' "Adriático", 1931. De la narración de Simone, un antijacobino y legitimista, se desprende que en la ciudad de Chieti la fuerza jacobina tenía cierta importancia, pero en el campo (salvo excepciones debidas a rivalidades municipales y al deseo de tener ocasión de ejecutar venganzas) predominaban las fuerzas reaccionarias | en la lucha contra Chieti. Parece que más que la memoria de Simone, enfática y verbosa, es interesante la exposición de Ranieri que reconstruye la si- 87 bis

tuación del Abruzzo en aquel periodo de historia.[3]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 56-57.

§ <114>. *Merimée y el 48.* En la *Revue des Deux Mondes* (fasc. 15 de mayo de 1932) se publica un puñado de cartas de Próspero Merimée a la Condesa De Boigne (autora de las famosas *Memorias*). Sobre el 48 en Italia: "Los piamonteses no se preocupan para nada de nuestra ayuda y nosotros impedimos a los italianos que los ayuden prometiendo el refuerzo[a] de nuestro invencible ejército: un viajero que viene de Lombardía relata que el país, como en pleno Medioevo, se encuentra dividido en tantas pequeñas repúblicas cuantos son los pueblos y aldeas, hostiles unos contra otros en espera de tomar las armas". Merimée era partidario de la unidad italiana. Cuenta anécdotas picantes sobre la situación francesa: por ejemplo los campesinos, votando por Luis Napoleón, creían votar por Napoleón I. Inútilmente se trata de explicarles que los restos mortales del Emperador se hallan sepultados en los Inválidos.[1] (Que el equívoco de una posible ayuda del ejército francés haya influido en el 48 en el sentido de no determinar un mayor movimiento de voluntarios, etcétera, es posible: así se explicaría mejor el lema de "Italia farà da sé", pero no se explicaría igualmente la inercia militar incluso del Piamonte y la ausencia de una clara <dirección> político-militar, en el sentido explicado en otro lugar.)

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 57-58.

§ <115>. *La revolución de 1831.* En el *Archiginnasio* (4-6, año XXVI, 1932) Albano Sorbelli publica y comenta el texto del plan político constitutivo de la revolución de 1831 escrito por Ciro Menotti. El documento ya había sido publicado por Enrico Ruffini en 1909 en el *Archivio Emiliano del Risorgimento Nazionale*, Fasc. 10 y 11. También el libro de Arrigo Solmi sobre los sucesos del 31 se basa en este plan. Ahora se ha podido, con un reactivo, hacer revivir el escritto de Menotti y fotografiarlo para el *Archiginnasio.*[1]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), p. 57.

§ <116>. *Carlo Felice.* Es digna de leerse la biografía escrita por Francesco Lemmi para la "Collana storica sabauda" del editor Paravia. Puntos: aversión de Carlo Felice contra la rama Carignana: en algunas cartas escritas a su hermano Vittorio Emanuele en 1804 se leen contra los padres de Carlo Alberto palabras
88 ar|dientes que, dictadas por no se sabe qué resentimiento, llegan a maldecir como

[a] En el manuscrito: "la ayuda".

una vergüenza aquella no deseada sucesión. 1821. — Señala Lemmi que Carlo Felice no hizo una política italiana, sino que buscó extender sus posesiones.[1]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), p. 57.

§ <117>. Martino Beltrani Scalia, *Giornali di Palermo nel 1848-1849*, con breves alusiones a los de otras ciudades principales de Italia en el mismo periodo, a cargo de su hijo Vito Beltrani, Palermo, Sandron, 1931. Se trata de una exposición condensada en pocas líneas del contenido de varios periódicos publicados en Palermo en 1848 y 1849 y también en el año anterior, así como de numerosos periódicos del continente (de Nápoles, de Roma, de la Toscana, del Piamonte), exposición hecha generalmente día por día. Para los periódicos no sicilianos se daba importancia a lo que se refería a Sicilia. En 1847 los periódicos palermitanos eran apenas seis; en 1848-49 Beltrani Scalia enumera ciento cuarenta y uno y no hay que excluir que se le haya escapado alguno. De los resúmenes de Beltrani Scalia se desprende la falta de partidos permanentes: se trata por lo general de opiniones personales, a menudo contradictorias en la misma hoja. Parece que el ensayo de Beltrani Scalia demuestra que tenía razón La Farina cuando en la *Storia documentata della revoluzione siciliana* escribió que "la prensa periódica, salvo escasas y honorables excepciones, no estuvo *nunca a la altura de su misión: fue* escándalo, no fuerza".[1]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 58-59.

§ <118>. *La posición geopolítica de Italia. La posibilidad de los bloqueos.* En la sexta sesión de la Conferencia de Washington (23 de diciembre de 1921) el delegado inglés Balfour, a propósito de la posición geopolítica de Italia, dijo: "Italia no es una isla, pero puede considerarse como una isla. Recuerdo la extrema dificultad que tuvimos para suministrarle incluso el mínimo de carbón necesario para mantener su actividad, sus arsenales y sus empresas, durante la guerra. Dudo que pudiera alimentarse y aprovisionarse, o seguir siendo una unidad de combate efectiva, si fuese realmente sometida a un bloqueo y si su comercio marítimo fuese interrumpido. Italia tiene cinco vecinos en el Mediterráneo. Espero y creo que la
paz, paz eterna, pueda reinar en los antiguos lares de la civilización. | Pero nos- 88 bis
otros hacemos un examen frío y calculador como el de un miembro cualquiera del Estado Mayor General. Éste, considerado el problema sin ningún prejuicio político y solamente como una cuestión de estrategia, le diría a Italia: tenéis cinco vecinos, cada uno de los cuales puede, si quiere, establecer un bloqueo de vuestras costas sin emplear una sola nave de superficie. No sería necesario que desembarcase tropas y diese batalla. Vosotros pereceríais sin ser conquistados".[1] Es cierto que Balfour hablaba especialmente bajo la impresión de la guerra submarina y antes de los grandes progresos hechos por la aviación de bombardeo, que no parece

que pueda permitir un bloqueo inmune a represalias, no obstante, en algunos aspectos su análisis es bastante acertado.[a]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 55-56.

§ <119>. *Cuestiones escolares.* En el *Marzocco* del 13 de septiembre de 1931, G. Ferrando examina un trabajo de Carleton Washburne, pedagogo norteamericano que ha venido especialmente a Europa para ver cómo funcionan las nuevas escuelas progresistas, inspiradas en el principio de la autonomía del alumno y de la necesidad de satisfacer lo más que se pueda sus necesidades intelectuales (*New Schools in the Old World,* Nueva York, The John Day Company, 1930).[1] Washburne describe doce escuelas, todas ellas distintas entre sí, pero todas animadas por un espíritu reformador, <que> en algunas <es> atemperado y se inserta en el viejo tronco de la escuela tradicional, mientras que en otras adopta un carácter francamente revolucionario. Cinco de estas escuelas están en Inglaterra, una en Bélgica, una en Holanda, una en Francia, una en Suiza, una en Alemania y dos en Checoslovaquia, y cada una de ellas nos presenta un aspecto del complejo problema educativo.

La Public School de Oundle, una de las más antiguas escuelas inglesas, se diferencia de las escuelas del mismo tipo sólo porque junto a los cursos
89 teóricos de materias clási|cas, ha instituido cursos manuales y prácticos. Todos los estudiantes están obligados a frecuentar a su elección un taller mecánico o un laboratorio científico: el trabajo manual va acompañado por el trabajo intelectual, y si bien no existe ninguna relación directa entre ambos, de todos modos el alumno aprende a aplicar sus conocimientos y desarrolla sus capacidades prácticas. (Este ejemplo demuestra cuán necesario es definir exactamente el concepto de escuela unitaria en la que el trabajo y la teoría están estrechamente unidos: el acercamiento mecánico de ambas actividades puede ser un esnobismo. Se oye decir de grandes intelectuales que se entretienen haciendo de torneros, carpinteros, encuadernadores, etcétera: no se dirá por eso que sean un ejemplo de unidad del trabajo manual e intelectual. Muchas de tales escuelas modernas son precisamente de estilo esnob que no tiene nada que ver —más que superficialmente— con la cuestión de crear un tipo de escuela que eduque a las clases instrumentales y subordinadas para un papel dirigente en la sociedad, como conjunto y no como individuos aislados.)

La escuela media femenina de Streatham Hill aplica el sistema Dalton[2] (al que Ferrando llama "un desarrollo del método Montessori"); las ni-

[a] Termina aquí el bloque de notas sobre el Risorgimento italiano iniciado con el § 89. En el manuscrito el subsiguiente § 119 está separado de las notas precedentes por un renglón en blanco.

ñas son libres de seguir las lecciones, prácticas y teóricas, que deseen, con tal de que al final de cada mes hayan llevado a cabo el programa que les fue asignado; la disciplina de las distintas clases está confiada a las alumnas. El sistema tiene un gran defecto: en general, las alumnas posponen hasta los últimos días del mes el cumplimiento de sus tareas, lo que perjudica la seriedad de la escuela y constituye un inconveniente serio para las maestras que deben ayudarlas y están sobrecargadas de trabajo, mientras que en las primeras semanas tienen poco o nada que hacer. (El sistema Dalton no es más que la extensión a las escuelas medias del método de estudio seguido en las Universidades italianas, que dejan al alumno toda la libertad para el estudio: en ciertas facultades se dan veinte exámenes al cuarto año de Universidad y luego la licenciatura, y el profesor ni siquiera conoce al alumno.)

En el pequeño pueblo de Kearsley, E. F. O'Neill ha fundado una escuela elemental en la que se ha abolido "todo programa y todo método didáctico". El maestro trata de darse cuenta de lo que necesitan aprender los niños y luego empieza a hablar sobre ese tema, buscando despertar
su curiosidad | y su interés; apenas lo ha conseguido, deja que ellos con- 89 bis
tinúen por su propia cuenta, limitándose a responder a sus preguntas y a guiarlos en su investigación. Esta escuela, que representa una reacción contra todas las fórmulas, contra la enseñanza dogmática, contra la tendencia a hacer mecánica la instrucción, "ha dado resultados sorprendentes": los niños se apasionan de tal manera con las lecciones que a veces se quedan en la escuela hasta caer la noche, se aficionan a sus maestros que son para ellos compañeros y no autocráticos pedagogos y experimentan su influencia moral; incluso intelectualmente su progreso es muy superior al de los alumnos de las escuelas comunes (es muy interesante como intento, pero ¿podría ser universalizado? ¿se encontrarían maestros en número suficiente para el objetivo? ¿y no habrá inconvenientes que no se mencionan, como por ejemplo el de los niños que deban abandonar la escuela, etcétera? Podría ser una escuela de élites o un sistema de "post-escuela", en sustitución de la vida familiar).

Un grupo de escuelas elementales en Hamburgo: libertad absoluta para los niños; ninguna distinción de clases, ninguna materia de estudio, ninguna enseñanza en el sentido preciso de la palabra. La instrucción de los niños deriva sólo de las preguntas que ellos dirigen a los maestros y del interés que demuestran por un hecho determinado. El director de estas escuelas, señor Gläser, sostiene que el maestro no tiene derecho ni siquiera de establecer qué es lo que los niños deben aprender; él no puede saber lo que ellos serán en la vida, lo mismo que ignora para qué tipo de sociedad deben ser preparados; la única cosa que sabe es que ellos "poseen un alma que debe ser desarrollada y por lo tanto debe tratar de ofrecerles todas las posibilidades de manifestarse". Para Gläser la educación

consiste "en liberar la individualidad de cada alumno, en permitir a su alma abrirse y ensancharse". En ocho años los alumnos de estas escuelas han obtenido buenos resultados.

90 Las otras escuelas de las que habla Washburne | son interesantes porque desarrollan ciertos aspectos del problema educativo; así por ejemplo la escuela "progresista" de Bélgica se funda en el principio de que los niños aprenden entrando en contacto con el mundo y enseñando a los demás. La escuela Cousinet en Francia desarrolla el hábito del esfuerzo colectivo, de la colaboración. La de Glarisegg en Suiza insiste de manera especial en desarrollar el sentido de la libertad y responsabilidad moral de cada alumno, etcétera. (Es útil seguir todas estas tentativas que no son sino "excepcionales", seguramente más para ver lo que no hay que hacer, que para otra cosa.)

§ <120>. *Literatura popular.* En el *Marzocco* del 13 de septiembre de 1931, Aldo Sorano (que muchas otras veces, en diversas revistas y periódicos, se ha ocupado de esta cuestión) escribe un artículo, "Romanzieri popolari contemporanei", en el que comenta la serie de artículos de Charensol sobre los "Illustri ignoti" en las *Nouvelles Littéraires* (de la que hay una nota en otro cuaderno).[1] "Se trata de escritores popularísimos de novelas de aventuras y folletín, desconocidos o casi para el público literario, pero adorados y seguidos ciegamente por aquel público más amplio de lectores que decreta las tiradas mastodónticas y que de literatura no entiende absolutamente nada, pero que quiere ser interesado y apasionado por intrigas sensacionales de aventuras criminales o amorosas. Para el pueblo *éstos son los verdaderos escritores* y el pueblo siente por ellos una admiración y una gratitud que estos novelistas mantienen vivas suministrando a editores y lectores una masa de trabajo tan continua e importante que parece increíble e insostenible para fuerzas, no digo ya intelectuales, sino físicas." Sorani observa muy desprejuiciadamente que estos escritores "se han sometido a una tarea extenuante y cumplen un servicio público real si en definitiva legiones de lectores y lectoras no pueden prescindir de ellos y si los editores obtienen de su inagotable actividad buenas ganancias". Como se ve, Sorani emplea el término de "servicio público real", pero da del mismo una definición bien mezquina, y que no corresponde a aquella de la que se habla en estas notas. Sorani observa que estos escritores, como se desprende de los artículos de Charensol, "han hecho más
90 bis austeras sus costumbres y más | morigerada, en general, su vida, desde los tiempos ya remotos en los que Ponson du Terrail o Xavier de Montépin exigían una notoriedad mundana y hacían de todo para conquistarla < . . . >, pretendiendo que, al fin y al cabo, no se distinguían de sus más académicos colegas sino por una diferencia de estilo. Ellos escribían tal como se habla, mientras que los otros escribían como no se habla. . .!" (Sin embargo, incluso los "ilustres desconocidos" forman parte de las asociaciones de literatos como Montépin. Recordar también el

fastidio de Balzac contra Sue por los éxitos mundanos y financieros de éste.)

Sigue escribiendo Sorani: "Un lado no desdeñable de la persistencia de esta literatura popular (...) es ofrecido por la pasión del público. Especialmente el gran público francés, aquel público que algunos creen el más malicioso, crítico y *blasé* del mundo, ha permanecido fiel a la novela de aventuras y de folletín. El periodismo francés de información y de gran tiraje es el que aún no ha sabido o podido renunciar a la novela por entregas. Proletariado y burguesía son todavía en grandes masas tan ingenuos (?) que tienen necesidad de los interminables relatos emocionantes y sentimentales, horripilantes o *larmoyants* para alimentación cotidiana de su curiosidad y su sentimentalismo, todavía tienen necesidad de tomar partido entre los héroes de la delincuencia y los de la justicia o de la venganza". "A diferencia del público francés, el inglés o norteamericano se ha vuelto hacia la novela de aventuras históricas (¿y los franceses no?) o a la de aventuras policiacas", etcétera (lugares comunes sobre caracteres nacionales). "En cuanto a Italia, creo que sería posible preguntarse por qué la literatura popular no es popular en Italia. (No es exacto: por qué no hay escritores, no lectores, que son una caterva). Después de Mastriani e Invernizio, me parece que ya no existen entre
nosotros novelistas capaces de conquistar a la multitud haciendo horrorizar | y 91
lagrimear a un público de lectores ingenuos, fieles e insaciables. ¿Por qué este género de novelistas no ha continuado (?) entre nosotros? ¿Nuestra literatura ha sido incluso en sus bajos fondos demasiado académica y letrada? ¿Nuestros editores no han sabido cultivar una planta considerada demasiado despreciable? ¿Nuestros escritores no tienen fantasía capaz de animar los suplementos y folletines? ¿O es que nosotros, también en este campo, nos hemos conformado y nos conformamos con importar lo que producen los otros mercados? Ciertamente no abundamos como Francia en 'ilustres desconocidos', y alguna razón para esta deficiencia debe de haber y seguramente valdría la pena buscarla."[2] Concluye con lugares comunes.

Cfr. *Cuaderno 21* (XVII), pp. 11-13.

§ <121>. *Temas de cultura. Los grandes genios nacionales.* He mencionado en otra parte[1] la importancia cultural que en todo país han tenido los grandes genios (como Shakespeare para Inglaterra, Dante para Italia, Goethe para Alemania). De ellos, que sean operantes incluso hoy, o que hayan operado hasta antes de la guerra, sólo dos: Shakespeare y Goethe, especialmente este último, por la singularidad de su figura. Se ha afirmado que la misión de estas grandes figuras es la de enseñar como filósofos lo que debemos creer, como poetas lo que debemos intuir (sentir), como hombres lo que debemos hacer.[2] ¿Pero cuántos pueden entrar en esta definición? No Dante, por su lejanía en el tiempo, y por el periodo que expresa, el paso del Medioevo a la edad moderna. Sólo Goethe es siempre de cierta actualidad, porque expresa en forma serena y clásica

lo que en Leopardi, por ejemplo, es todavía turbio romanticismo: la fe en la actividad creadora del hombre, en una naturaleza vista no como enemiga y antagonista, sino como una fuerza que conocer y dominar, con el abandono sin lamentos y desesperación de las "fábulas antiguas" de las que se conserva el perfume de poesía, que las hace aún más muertas como creencias y fes. (Debe verse el libro de Emerson, *Hombres representativos,* y los *Héroes* de Carlyle.)

§ <122>. *Carácter cosmopolita de la literatura italiana. La poesía*
)1 bis *provenzal en Italia.* Ha sido publicada la | recopilación completa de las *Poesie provenzali storiche relative all'Italia* (Roma, 1931, en la serie de las Fuentes del Instituto Histórico Italiano) al cuidado de Vincenzo De Bartholomaeis, y de ella nos da un anuncio Mario Pelaez en el *Marzocco* del 7 de febrero de 1932. "De cerca de 2 600 poesías provenzales llegadas hasta nosotros, 400 entran en la Historia de Italia, o porque tratan de temas italianos, aunque sean de poetas que jamás visitaron a Italia, o por estar compuestas por poetas provenzales que vivieron allí, o en fin por estar escritas por italianos. De las 400, cerca de la mitad son puramente amorosas, las otras históricas, y unas más otras menos ofrecen testimonios útiles para la reconstrucción de la vida y en general de la historia italiana desde fines del siglo XII a la mitad del XIV. Doscientas poesías de cerca de ochenta poetas." Estos trovadores, provenzales o italianos, vivían en las cortes feudales de la Italia septentrional, a la sombra de las pequeñas Señorías y en las Comunas, participaban en la vida y en las luchas locales, defendían los intereses de este o aquel señor, de esta o aquella Comuna, con poesía de diversa forma, de las que es rica la lírica provenzal: serventesios políticos, morales, satíricos, de cruzada, de lamentación, de consejo; canciones, disputas, coplas, etcétera, que al aparecer oportunamente y circular en los ambientes interesados, cumplían la función que tiene hoy el artículo de fondo del periódico. De Bartholomaeis ha tratado de fechar estas poesías, cosa no difícil por las alusiones que contienen; las ha enriquecido con todos los recursos que facilitan su lectura, las ha traducido. De cada trovador se da una breve información biográfica. Para la lectura del texto original se da un glosario de las voces menos fáciles de entender. Sobre la poesía provenzal en Italia debe verse el libro de Giulio Bertoni *Trovatori d'Italia.*[1]

§ <123>. *Risorgimento.* La "enseñanza mutua". Por la importancia que tuvo en el movimiento liberal del *Risorgimento* el principio de la "enseñanza mutua"
92 cfr. Arturo Linacher sobre Enrico Mayer | (dos tomos). Mayer fue uno de los principales colaboradores de la *Antologia* de Vieusseux y uno de los mayores pro-

pagandistas de la nueva enseñanza.[1]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), p. 65.

§ <124>. *Crítica literaria.* Que se pueda hablar de lucha por una "nueva cultura" y no por un "nuevo arte" me parece evidente. Seguramente tampoco se puede decir, exactamente, que se lucha por un nuevo contenido del arte, porque éste no puede ser pensado abstractamente separado de la forma. Luchar por un nuevo arte significaría luchar para crear nuevos artistas individuales, lo cual es absurdo, porque no se pueden crear artistas artificialmente. Se debe hablar de luchar por una nueva cultura, o sea por una nueva vida moral que no puede dejar de estar [íntimamente] ligada a una nueva concepción de la vida, hasta que ésta se vuelva un nuevo modo de sentir y de intuir la realidad y por lo tanto un mundo íntimamente conforme en el artista y en sus obras. Que la creación de artistas no pueda ser producida artificialmente no significa, sin embargo, que un nuevo mundo cultural, por cuya realización se lucha, suscitando pasiones y nuevo calor de humanidad, no suscite también "artistas nuevos"; no se puede decir a priori que Fulano o Mengano serán artistas, pero no se puede excluir e incluso se puede afirmar que del movimiento nacerán nuevos artistas. Un nuevo grupo que entra en la vida histórica hegemónica, con una seguridad en sí mismo que antes no tenía, no puede dejar de suscitar de su interior personalidades que antes no habrían encontrado una fuerza suficiente para manifestarse, etcétera.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 10-11.

§ <125>. *Pasado y presente.* De Virgilio Brocchi, *Il Vuolo Nuziale* (cfr. en el *Secolo Illustrato*, 1º de octubre de 1932). "El gobierno parecía incierto, y negociaba la neutralidad y la guerra: pero para que las negociaciones fuesen realmente productivas debía dar al mundo y sobre todo a los aliados de ayer la sensación o la prueba de que no podía contener por más tiempo la voluntad exasperada de la nación que estallaba en mil incendios, desde la más humilde aldea hasta la capital y ardía incluso dentro de los ministerios. Sobre las llamas, cada periódico —incluso aquellos que hasta el día anterior habían exaltado la magnífica violencia de los imperios centrales— arrojaban aceite y pólvora explosiva: contra todos se manifestaba un solo periódico; pero quien lo dirigía, si | bien era hombre 92 bis
de indefectible fe y de seguro valor, carecía de virtudes simpáticas y de suficiente sagacidad, de manera que parecía defender, más que un supremo ideal humano y el instinto de la civilización amenazada, el pávido egoísmo de los proletarios para quienes la patria es sólo la patria de los señores y la guerra una especulación infame de banqueros."[1]

§ <126>. *Risorgimento.* Significado de la *Vita Militare* de De Amicis: hay que colocarla junto a algunas publicaciones de G. C. Abba, no obstante el contraste íntimo y la distinta actitud. Abba, más "educativo" y más nacional-popular", más "democrático", por ser políticamente más robusto y austero. En la *Vita Militare* debe verse el capítulo "L'Esercito italiano durante il colera del 1867" porque pinta la actitud del pueblo siciliano con respecto al gobierno y a los "italianos" después de la insurrección de septiembre de 1866.[1] Guerra del 66, insurrección de Palermo, cólera: los tres hechos no pueden ser separados. Habrá que ver la otra literatura sobre el cólera en todo el Mediodía en 1866-67. No se puede juzgar el nivel de vida popular sin tratar este tema. ¿Existen publicaciones oficiales sobre los delitos cometidos contra las autoridades (soldados, oficiales, etcétera) durante el cólera?

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 65-66.

§ <127>. *Risorgimento.* El movimiento nacional que condujo a la unificación del Estado italiano, ¿*debe* necesariamente desembocar en el nacionalismo y en el imperialismo nacionalista y militar? Esta salida es anacrónica y antihistórica; va realmente contra todas las tradiciones italianas, romanas primero, católicas después. Las tradiciones son cosmopolitas. Que el movimiento nacional debiese reaccionar contra las tradiciones y dar lugar a un nacionalismo de intelectuales puede ser explicado, pero no es una reacción orgánico-popular. Por lo demás, también en el Risorgimento, Mazzini-Gioberti tratan de insertar el movimiento nacional en la tradición cosmopolita, de crear el mito de una misión de Italia renacida en una
93 nueva Cosmópolis europea y mundial, pero es un mito puramente | verbal y de papel, retórico, fundado en el pasado y no en las condiciones del presente, ya existentes o en proceso de desarrollo. El que un hecho se haya producido en el pasado no significa que se produzca en el presente y en el futuro; las condiciones de una expansión italiana en el presente y para el futuro no existen y no parece que estén en proceso de formación. La expansión moderna es de origen capitalista-financiero. El elemento "hombre", en el presente italiano, o es hombre-capital o es hombre-trabajo. La expansión italiana es la del hombre-trabajo, no la del hombre-capital, y el intelectual que representa al hombre-trabajo no es el tradicional, hinchado de retórica y de recuerdos mecánicos del pasado. El cosmopolitismo italiano no puede dejar de convertirse en internacionalismo. No el ciudadano del mundo, en cuanto civis romanus o católico, sino en cuanto trabajador y productor de civilización. Por eso se puede sostener que la tradición italiana se continúa dialécticamente en el pueblo trabajador y en sus intelectuales, no en el ciudadano tradicional y en el intelectual tradicional. El pueblo italiano es aquel que "nacionalmente" está más interesado en el internacionalismo. No sólo el obrero sino el campesino y especialmente el campesino meridional. Colaborar para reconstruir el mundo económicamente de modo unitario está en la tradición de la historia italiana y del pueblo italiano, no para dominarlo y apropiarse los frutos del trabajo ajeno,

sino para existir o desarrollarse. El nacionalismo es una excrecencia anacrónica en la historia italiana, de gente que tiene la cabeza vuelta hacia atrás como los condenados de Dante. La misión de civilización del pueblo italiano está en la reanudación del cosmopolitismo romano y medieval, pero en su forma más moderna y avanzada. Así sea nación proletaria; proletaria como nación porque ha sido el ejército de reserva de capitalismos extranjeros, porque ha dado enseñanzas a todo el mundo, junto con los pueblos eslavos. Precisamente por eso debe insertarse en el frente moderno de lucha para reorganizar el mundo incluso no italiano, que ha contribuido a crear con su trabajo.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 42.44.

§ <128>. *Catolicismo.* El médico católico es el enfermo (moribundo) acatólico. Cfr. *Civiltà Cattolica* del 19 de noviembre de 1932, p. 381 (reseña del libro de Luiggi Scremin, *Appunti di morale professionale per i medici,* Roma, ed. | 93 bis
Studium, 1932, en 12º, 118 pp., 5 liras): "...así en la p. 95, siempre citando a Prümmer, se dice mal que 'para un acatólico que desee y exija un ministro de su religión, es lícito para el médico, a falta de otros, hacer conocer a dicho ministro el deseo del enfermo, e incluso está obligado (sic) a hacerlo sólo cuando juzgue perjudicial para el enfermo no satisfacer este deseo". La sentencia del moralista es bien distinta; y en efecto Prümmer (I,526) nos dice que *no se debe llamar a un ministro acatólico, el cual no tiene ningún poder para administrar los sacramentos*; sino más bien ayudar al enfermo a hacer un acto de contrición. Que si el enfermo exige *absolutamente* que se llame al ministro acatólico *y de la negativa pudiesen nacer graves daños* se puede (no ya *se debe*) hacer conocer a dicho ministro el deseo del enfermo. Y se debería distinguir todavía, cuando el enfermo fuese de buena fe, y perteneciese a un rito acatólico, en el que los ministros fuesen investidos de verdaderas órdenes sagradas, como entre los Griegos separados".[1] El fragmento es de gran significado.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 28-28 bis.

§ <129>. *Risorgimento. El nudo histórico 1848-49.* Sobre los movimientos populares de izquierda del 48-49 debe verse Nicola Valdemiro Testa, *Gli Irpini nei moti politici e nelle reazione del 1848-49*, Nápoles, R. Contessa e Fratelli, 1932, en 8º, 320 pp., 15 liras.[1]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), p. 65.

§ <130>. *Pasado y presente.* Optimismo y pesimismo. Debe observarse que el optimismo no es otra cosa, muy a menudo, que un modo de defender la propia pereza, las propias irresponsabilidades, la voluntad de

no hacer nada. Es también una forma de fatalismo y de mecanicismo. Se cuenta con factores extraños a la propia voluntad y actividad, se los exalta, parece que se arde en un sagrado entusiasmo. Y el entusiasmo no es más que exterior adoración de fetiches. Reacción necesaria, que debe tener como punto de partida la inteligencia. El único entusiasmo justificable es el que acompaña a la voluntad inteligente, a la actividad inteligente, la riqueza inventiva en iniciativas concretas que modifican la realidad existente.

94 § <131>. *Pasado y presente.* La generación actual tiene una extraña forma de autoconciencia y ejerce consigo misma una extraña forma de autocrítica. Tiene la conciencia de ser una generación de transición, o mejor aún, cree ser algo así como una mujer encinta: cree estar por parir y espera que le nazca un gran vástago. Se lee a menudo que "se está a la espera de un Cristóbal Colón que descubrirá una nueva América del arte, de la civilización, de las costumbres". Se ha leído también que vivimos en una época predantesca: se espera al Dante novel que sintetice poderosamente lo viejo y lo nuevo y dé a lo nuevo el impulso vital. Este modo de pensar, recurriendo a imágenes [míticas] tomadas del desarrollo histórico pasado es de los más curiosos[a] e interesantes para comprender el presente, su vaciedad, su desocupación intelectual y moral. Se trata de una forma de "sentido adivinatorio" de lo más extraordinario. En realidad, con todas las profesiones de fe espiritualistas y voluntaristas, historicistas [y dialécticas], etcétera, el pensamiento que domina es el evolucionista vulgar, fatalista, positivista. Se podría plantear así la cuestión: toda "bellota" puede pensar en llegar a ser encina. Si las bellotas tuviesen ideología, esta sería precisamente la de sentirse "grávidas" de encinas. Pero, en la realidad, el 999 por mil de las bellotas sirven de alimento a los cerdos y, a lo sumo, contribuyen a crear salchichas y mortadela.

§ <132>. *Temas de cultura.* 1º] ¿Es todavía posible, en el mundo moderno, la hegemonía cultural de una nación sobre las otras? ¿O bien el mundo está ya a tal punto unificado en su estructura económico-social, que un país, si bien puede tener "cronológicamente" la iniciativa de una innovación, no puede sin embargo conservar el "monopolio político" y en consecuencia servirse de este monopolio para hacerse una base de hegemonía? ¿Qué significado, pues, puede tener hoy el nacionalismo? ¿No es posible sólo como "imperialismo" económico-financiero, pero ya no como "primacía civil" o hegemonía político-intelectual?

2º] Formas de "neolalismo". El neolalismo como manifestación patológica in-

[a] En el manuscrito: "de las más curiosas".

dividual. ¿Pero no se puede emplear el término en sentido metafórico, para indicar
toda una serie de manifestaciones culturales, artísticas, intelectuales? ¿Qué son to-
das las escuelas y escuelitas artísticas y literarias, si|no manifestaciones de neola- 94 bis
lismo cultural En los periodos de crisis se tienen las manifestaciones más amplias
y múltiples de neolalismo. La lengua y las lenguas. Cada expresión tiene una
"lengua" históricamente determinada, cada actividad intelectual y moral: esta len-
gua es lo que se llama también "técnica" y también estructura. Si un literato se
pusiera a escribir en un lenguaje personalmente arbitrario (o sea se convirtiese
en un "neolálico" en el sentido patológico de la palabra) y fuese imitado por otros,
se hablaría de "Babel" de las lenguas. La misma impresión no se experimenta para
el lenguaje (técnica) musical, pictórico, plástico, etcétera. Este punto debe exa-
minarse y meditarse. Desde el punto de vista de la historia de la cultura, y por
lo tanto también de la "creación" cultural (que no debe confundirse con la "crea-
ción artística", sino que por el contrario se debe relacionar con las actividades
"políticas" —y de hecho en este sentido se puede hablar de una "política cultu-
ral") entre el arte literario y las otras artes (figurativas y musicales u orquestales)
existe una diferencia que habría que definir y precisar en forma teóricamente jus-
tificada y comprensible. La expresión "verbal" tiene un carácter estrictamente na-
cional-popular cultural; una poesía de Goethe, en el original, puede ser compren-
dida sólo por un alemán; Dante puede ser entendido y revivido sólo por un ita-
liano culto, etcétera. Una estatua de Miguel Ángel, un fragmento musical de Verdi,
un ballet ruso, un cuadro de Rafael, etcétera, puede ser comprendido casi inme-
diatamente por cualquier ciudadano del mundo, aunque no sea cosmopolita, aunque
no haya superado los estrechos límites de una provincia de su país. Sin embargo,
esto es así sólo en apariencia, superficialmente. La emoción artística que un ja-
ponés o un lapón experimenta ante un cuadro de Rafael o al escuchar un frag-
mento de Verdi es una emoción artística; el mismo japonés o lapón no podría
dejar de permanecer insensible y sordo si escuchase recitar una poesía de Dante,
de Goethe, de Shelley; hay pues una profunda diferencia entre la expresión "ver-
bal" y la de las artes figurativas, de la música, etcétera. Sin embargo, la emoción
artística del japonés o del lapón | ante un cuadro de Rafael o un fragmento mu- 95
sical de Verdi no será de la misma intensidad y calor que la emoción artística de un
italiano medio y mucho menos la de un italiano culto. O sea, junto a, o mejor aún
por debajo de, la expresión de carácter "cosmopolita" del lenguaje musical, pictórico,
etcétera, "internacional", hay una profunda sustancia cultural más restringida, más
"nacional-popular". No basta: los grados de este "lenguaje" son distintos: hay un
grado "nacional-popular" (y a menudo antes de éste un grado provincial-dialec-
tal-folklórico), luego un grado de una determinada "civilización", que puede de-
terminarse por la religión (por ejemplo cristiana, pero dividida en católica y pro-
testante y ortodoxa, etcétera), y también, en el mundo moderno, de una determinada
"corriente cultural-política". Durante la guerra, por ejemplo, un orador inglés,
francés, ruso, podía hablar a un público italiano en su lengua incomprendida de
las devastaciones alemanas en Bélgica: si el público simpatizaba con el orador,

esto es, si su modo de pensar coincidía en grandes líneas con el del orador, el público escuchaba atentamente y "seguía" al orador, puede decirse que lo "comprendía". Es verdad que en la oratoria la "palabra" no es el único elemento: está el gesto, el tono de la voz, etcétera, o sea un elemento musical que comunica el leit motiv del sentimiento predominante, de la pasión principal y el elemento "orquestal", el gesto en sentido amplio, que esconde y articula la onda sentimental y pasional.

Para una política de cultura estas observaciones son indispensables, para una política de cultura de las masas populares son fundamentales. He aquí la razón del "éxito" internacional del cinematógrafo modernamente y, antes, del "melodrama" en particular y de la música en general.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 19-19a y *Cuaderno 23* (VI), pp. 11-13.

§ <133>. *Maquiavelo. El cesarismo.* César, Napoleón I, Napoleón III, Cromwell, etcétera. Hacer un catálogo de los acontecimientos históricos que han culminado en una gran personalidad "heroica". Se puede decir que el cesarismo o bonapartismo expresa una situación en la que las fuerzas en lucha se equilibran de modo catastrófico, o sea que se equilibran de modo tal que la continuación de
95 bis la lucha | no puede concluir más que con la destrucción recíproca. Cuando la fuerza progresiva A lucha contra la fuerza regresiva B, puede suceder no sólo que A venza a B o B venza a A, puede suceder también que no venza ni A ni B sino que se desangren recíprocamente y una tercera fuerza C intervenga desde fuera, sometiendo a lo que resta de A y de B. En Italia después de la muerte de Lorenzo el Magnífico sucedió precisamente esto, como sucedió en el mundo antiguo con las invasiones bárbaras. Pero el cesarismo, si bien expresa siempre la solución "arbitral", confiada a una gran personalidad, de una situación histórico-política de equilibrio de las fuerzas de tendencia catastrófica, no tiene siempre el mismo significado histórico. Puede haber un cesarismo progresista o un cesarismo regresivo, y el significado exacto de cada forma de cesarismo, en último análisis, puede ser reconstruido por la historia concreta y no por un esquema sociológico. Es progresista el cesarismo cuando su intervención ayuda a la fuerza progresista a triunfar aunque sea con ciertos compromisos limitativos de la victoria; es regresivo cuando su intervención ayuda a triunfar a la fuerza regresiva, también en este caso con ciertos compromisos y limitaciones, que no obstante tienen un valor, un alcance y un significado distintos que en el caso precedente. César y Napoleón I son ejemplos de cesarismo progresista. Napoleón III (y también Bismarck) de cesarismo regresivo. Se trata de ver si en la dialéctica "revolución-restauración" es el elemento revolución o el restauración el que prevalece, porque es cierto que en el movimiento histórico no se vuelve nunca atrás y no existen restauraciones "in toto".

Por lo demás, el fenómeno "cesarista" es una fórmula más polémico-ideológica que histórico-política. Se puede tener "solución cesarista" incluso sin un césar, sin una gran personalidad "heroica" y representativa. El sistema parlamentario dio el

mecanismo para tales soluciones de compromiso. Los gobiernos "laboristas" de Mac Donald eran soluciones de esa especie en cierto grado; el grado de cesarismo se intensificó cuando se formó | el gobierno con Mac Donald de presidente y la ma- 96
yoría conservadora. Lo mismo en Italia en octubre de 1922, hasta la separación de los populares, y luego gradualmente hasta el 3 de enero de 1925 y todavía hasta el 8 de noviembre de 1926, se dio un movimiento político-histórico en el que diversas gradaciones de cesarismo se sucedieron hasta una forma más pura y permanente, si bien tampoco inmóvil y estática. Todo gobierno de coalición es un grado inicial de cesarismo, que puede o no desarrollarse hasta los grados más significativos.

En el mundo moderno, con sus grandes coaliciones de carácter económico-sindical y político de partido, el mecanismo del fenómeno cesarista es distinto del que fue hasta Napoleón III; en el periodo, hasta Napoleón III las fuerzas militares regulares o de línea eran un elemento decisivo del cesarismo y esto se materializaba con golpes de Estado bien precisos, con acciones militares, etcétera. En el mundo moderno, las fuerzas sindicales y políticas, con recursos financieros incalculables de los que pueden disponer pequeños grupos de ciudadanos, complican el fenómeno; los funcionarios de los partidos y de los sindicatos económicos pueden ser corrompidos o aterrorizados, sin necesidad de acción militar en gran estilo, tipo César o 18 Brumario. Se reproduce en este campo la misma situación estudiada a propósito de la fórmula jacobino-cuarentaiochesca de la llamada "revolución permanente".[1] El "tecnicismo" político moderno ha cambiado completamente después del 48, después de la expansión del parlamentarismo, del régimen asociativo sindical y de partido, de la formación de vastas burocracias estatales y "privadas" (político-privadas, de partido y sindicales) y las transformaciones ocurridas en la organización de la policía en sentido amplio, o sea no sólo del servicio estatal destinado a la represión de la delincuencia, sino del conjunto de fuerzas organizadas por el Estado y por los particulares para tutelar el dominio [político y económico] de la clase dirigente. En este sentido, partidos "políticos" enteros y otras organizaciones económicas o de otro tipo deben ser considerados organismos de policía política de carácter "represivo" e "investigativo".

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 19a-20.

§ <134>. *Literatura italiana. Pirandello.* En otra parte señalé que en un juicio crítico-histórico sobre Pirandello, el ele|mento "historia de la 96 bis
cultura" debe ser superior al elemento "historia del arte", o sea que en la actividad literaria pirandelliana prevalece el valor cultural sobre el valor estético.[1] En el cuadro general de la literatura contemporánea, la eficacia de Pirandello ha sido más grande como "innovador" del clima intelectual que como creador de obras artísticas: ha contribuido mucho más que los futuristas a "desprovincializar" al "hombre italiano", a suscitar una ac-

titud "crítica" moderna en oposición a la actitud "melodramática" tradicional y decimonónica.

La cuestión, sin embargo, es aún más compleja de lo que parece según lo dicho. Y se plantea así: los valores poéticos del teatro pirandelliano (y el teatro es el terreno más propio de Pirandello, la expresión más lograda de su personalidad poético-cultural) no sólo deben ser aislados de su actividad predominantemente de cultura, intelectual-moral, sino que deben sufrir una limitación ulterior: la personalidad artística de Pirandello es múltiple y compleja. Cuando Pirandello escribe un drama, no expresa "literariamente", o sea con la palabra, más que un aspecto parcial de su personalidad artística. Él "debe" integrar la "redacción literaria" con su obra de director de una compañía de teatro y de director de escena. El drama de Pirandello adquiere toda su expresividad sólo en cuanto la "recitación" sea dirigida por el Pirandello director de actores, o sea en cuanto Pirandello haya suscitado en los actores una determinada expresión teatral y en cuanto Pirandello director de escena haya creado una determinada relación estética entre el conjunto humano que recitará y el aparato material de la escena (luces, colores, puesta en escena en sentido amplio). O sea que el teatro pirandelliano está estrechamente vinculado a la personalidad física del escritor y no sólo a los valores artístico-literarios "escritos". Muerto Pirandello (o sea, si Pirandello, además de como escritor, no actúa como director de actores y como director de escena) ¿qué quedará del teatro de Pirandello? Un "cañamazo" genérico, que en cierto sen-
97 tido puede emparentarse con las obras del tea|tro pregoldoniano: "pretextos" teatrales, no "poesía" eterna. Se dirá que eso sucede con todas las obras de teatro y en cierto sentido ello es cierto. Pero sólo en cierto sentido. Es verdad que una tragedia de Shakespeare puede tener distintas interpretaciones según los directores y directores de escena, o sea es verdad que cada tragedia de Shakespeare se puede convertir en "pretexto" para espectáculos teatrales diferentemente originales: pero sigue siendo cierto que la tragedia "impresa" en libro, y leída individualmente, tiene su vida artística independiente, que puede separarse de la recitación teatral: es poesía y arte incluso fuera del teatro y del espectáculo. Esto no ocurre con Pirandello: su teatro vive estéticamente en mayor parte sólo si es "representado" teatralmente, y si es representado teatralmente teniendo a Pirandello como director de actores y director de escena. (Todo esto debe ser entendido con mucho discernimiento.)

§ <135>. *Literatura nacional-popular. Los "humildes".* Esta expresión "los humildes" es característica para comprender la actitud tradicional de los intelectuales italianos con respecto al pueblo y en consecuencia el significado de la literatura para los "humildes". No se trata de la relación contenida en la expresión dos-

toievskiana de "humillados y ofendidos". En Dostoievski es poderoso el sentimiento nacional-popular, o sea la conciencia de una "misión de los intelectuales" con respecto al pueblo que tal vez está "objetivamente" constituido por "humildes", pero que debe ser liberado de esta "humildad", transformado, regenerado. En el intelectual italiano la expresión de "humildes" indica una relación de protección paterna y padreeternal, el sentimiento "suficiente" de una superioridad propia indiscutida, la relación como entre dos razas, una considerada superior y la otra inferior, la relación como entre adultos y niños en la vieja pedagogía y peor aún, una relación de "sociedad protectora de animales", o de Ejército de Salvación anglosajón con respecto a los caníbales de Guinea.

Cfr. *Cuaderno 21* (XVII), p. 13.

§ <136>. *Maquiavelo. El cesarismo.* El esquema general de las fuerzas A y B en lucha con perspectiva catastrófica, o sea con la perspectiva de que no venza ni A ni B por la existencia de un equilibrio orgánico, *del cual | nace (puede nacer)* 97 bis
el cesarismo, es una hipótesis genérica, un esquema sociológico (de ciencia política) de tipo matemático. La hipótesis puede hacerse aún más concreta, llevada a un grado mayor de aproximación a la realidad histórica concreta. Esto puede obtenerse precisando mejor algunos elementos fundamentales. Así, hablando de A y B, se ha dicho sólo que son respectivamente una fuerza genéricamente progresiva y una fuerza genéricamente regresiva: se puede precisar de qué tipo de fuerza regresiva y progresiva se trata y obtener así mayor aproximación. En el caso de César y Napoleón I se puede decir que A y B, aun siendo distantes y contrarias, no eran sin embargo tales que no pudieran llegar "absolutamente" a una fusión y asimilación recíproca después de un proceso molecular, lo que en efecto ocurre, en cierta medida al menos (suficiente sin embargo para los fines histórico-políticos del cese de la lucha orgánica fundamental y por lo tanto de la superación de la fase catastrófica). *Éste es un elemento de mayor aproximación. Otro elemento es* el siguiente: la fase catastrófica puede establecerse por deficiencia política [momentánea] de la fuerza dominante tradicional, y no ya por una deficiencia orgánica insuperable necesariamente. Esto es precisamente lo sucedido en el caso de Napoleón III. La fuerza dominante en Francia desde 1815 hasta 1848, se había escindido políticamente en cuatro facciones: la legitimista, la orleanista, la bonapartista, la republicano-jacobina. Las luchas internas de facciones eran tales que hacían posible el avance de la fuerza antagonista B (progresista) en forma "precoz"; sin embargo, la forma social existente no había agotado aún sus posibilidades de desarrollo, como en efecto la historia posterior demostró abundantemente. Napoleón III representó (a su modo, o sea según la estatura del hombre, que no era grande) estas posibilidades latentes o inmanentes; su cesarismo, pues, es todavía de un tipo particular. Es objetivamente progresista, si bien no como el de César o el de *Napoleón I. El cesarismo de César y de Napoleón I fue, por decirlo así, de*

carácter cuantitativo-cualitativo, es decir, representó la fase histórica de paso de un
98 *tipo de Estado a otro tipo, un paso en el* que las inno|vaciones fueron tantas cuantitativamente y tales, que representaron una completa transformación cualitativa. El cesarismo de Napoleón III fue sólo y limitadamente cuantitativo; no hubo paso de un tipo de Estado a otro, sino sólo "evolución" del mismo tipo, según una línea ininterrumpida.

En el mundo moderno los fenómenos de cesarismo son totalmente distintos, tanto los del tipo progresivo César-Napoleón I, como incluso los del tipo Napoleón III, si bien se aproximan a este último. En el mundo moderno el equilibrio de perspectivas catastróficas no se da entre fuerzas contrarias que en último análisis podrían fundirse y unificarse, aunque fuese después de un proceso fatigoso y sangriento, sino entre fuerzas cuyo conflicto es irremediable históricamente y se profundiza aún más especialmente con el advenimiento de formas cesaristas. El cesarismo tiene, sin embargo, un margen, más o menos grande, según los países y su significado en la estructura mundial, porque una forma social tiene "siempre" posibilidades marginales de ulterior desarrollo y ordenamiento organizativo, y especialmente puede contar con la debilidad relativa de la fuerza antagonista y progresiva, por la naturaleza y el modo de vida peculiar de ésta. El cesarismo moderno más que militar es policiaco.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 20-20a.

§ <137>. *Temas de cultura. Sobre el desarrollo de la técnica militar*. El rasgo más característico y significativo de la etapa actual de la técnica militar, y por consiguiente también de la orientación en las investigaciones científicas en cuanto que están vinculadas al desarrollo de la técnica militar (o tienden a este fin), me parece que debe buscarse en esto: que la técnica militar en algunos de sus aspectos tiende a hacerse independiente del conjunto de la técnica general y a convertirse en una actividad aparte, autónoma. Hasta la guerra mundial la técnica militar era una simple aplicación "especializada" de la técnica general, y por lo tanto la potencia militar de un Estado o de un grupo de Estados (aliados para integrarse recíprocamente) podía ser calculada con exactitud casi matemática sobre la base de la potencia económica (industrial, agrícola, financiera, técnico-cultural). De la guerra mundial en adelante este cálculo ya no es posible, al menos con igual exac-
98 bis titud; esto constituye la más | formidable incógnita de la situación político-militar actual. Como punto de referencia basta mencionar pocos elementos: el submarino, el avión de bombardeo, el gas y los recursos químicos y bacteriológicos aplicados a la guerra. Planteando la cuestión en sus términos-límite, por absurdo, se puede decir que Andorra puede producir medios bélicos en gas y bacterias para destruir a toda Francia.

Esta situación del tecnicismo militar es uno de los elementos más "silenciosamente" operantes de aquella transformación del arte político que ha llevado a la

transición, incluso en política, de la "guerra de movimientos" a la "guerra de posiciones o de asedio".

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 20a-21.

§ <138>. *Pasado y presente.* Anécdota de Giustino Fortunato. Parece que es de 1925 o 1926. Contada por Lisa.[1] Parece que se hablaba con Fortunato de la lucha política en Italia. Él habría dicho que, según él, había en Italia dos hombres verdaderamente peligrosos, uno de los cuales era Miglioli.[a] Habría estado presente, además de Lisa, un cierto abogado Giordano Bruno, de quien nunca oí hablar no obstante su trágico nombre. Bruno habría dicho: "Pero, senador, ¡son dos hombres de gran ingenio!" ingenuamente, porque de costumbre "peligroso" tiene un significado estrictamente "policiaco". Y Fortunato, riendo: "¡Precisamente porque son inteligentes son peligrosos!" No sé si la anécdota sea cierta, si Lisa la haya vivido o solamente "oído contar". Pero es verosímil y encuadra perfectamente en el modo de pensar de Fortunato.

Recordar la carta de Fortunato citada por Prezzolini en la primera edición de su libro *La Cultura italiana,*[2] y recordar el obituario de Piero Gobetti escrito por Einaudi (y me parece que también Fortunato escribió algo en el mismo número único del *Baretti*);[3] de cualquier modo Fortunato mantenía relaciones con Gobetti y trataba de inmunizarlo contra la influencia de la gente "peligrosa".

§ <139>. *Los intelectuales.* Sobre la función que tuvieron los intelec-
tuales en España antes de la caída | de la monarquía, debe verse el libro 99
de S. de Madariaga, *Spagna. Saggio di storia contemporanea,* al cuidado de Alessandro Schiavi, Laterza, Bari, 1932. Sobre el tema debe existir una amplia literatura en España actualmente, porque la república se presenta como una república de intelectuales. El fenómeno español tiene características propias, peculiares, determinadas por la especial situación de las masas campesinas en España. Acaso deba compararse con la función de la "inteligentsia" rusa, con la función de los intelectuales italianos en
el Risorgimento, de los intelectuales alemanes | bajo la dominación fran- 99 bis
cesa y de los enciclopedistas del siglo XVIII. Pero en España la función de los intelectuales en la política tiene su carácter inconfundible y puede valer la pena estudiarla.[1]

§ <140>. *Sobre la civilización inglesa.* Las publicaciones sobre lite-

[a] En el manuscrito: "Migl.".

ratura inglesa de J. J. Jusserand (*Storia letteraria del popolo inglese, Histoire littéraire,* etcétera). La obra de Jusserand es fundamental también para los estudiosos ingleses. Jusserand fue diplomático francés en Londres; fue alumno de Gaston Paris y de Hippolite Taine. En el momento de su muerte (hacia septiembre de 1932) de la obra principal de Jusserand, *Histoire littéraire du Peuple Anglais,* habían aparecido dos tomos; un tercero y final debía seguirlos. Otros trabajos sobre literatura inglesa y sobre la historia de la cultura inglesa del mismo autor.[1]

§ <141>. *Pasado y presente. Características del pueblo italiano.* ¿Cómo se explica la relativa popularidad "política" de G. D'Annunzio? Es innegable que en D'Annunzio siempre han existido algunos elementos de "popularismo": desde sus discursos como candidato al Parlamento, desde su gesto en el Parlamento, en la tragedia *La Gloria,* en el *Fuego* (discurso sobre Venecia y el artesanado), en el *Canto de las calendas de mayo* y así sucesivamente hasta las manifestaciones (al menos algunas) políticas de Fiume. Pero no me parece que estos elementos sean "concretamente" de real significado político (vagos, pero reales) para explicar esta relativa popularidad. Otros elementos han cooperado: 1º] la apoliticidad fundamental del pueblo italiano (especialmente de la pequeña burguesía y de los pequeños intelectuales), apoliticidad inquieta, pendenciera, que permitía cualquier aventura, que daba a cada aventurero la posibilidad de tener un séquito de algunas decenas de miles de hombres, especialmente si la policía pasaba las cosas por alto o se oponía sólo débilmente y sin método; 2º] el hecho de que no se hallaba encarnada en el pueblo italiano ninguna tradición de partido político de masas, esto es, que no existían "directivas" histórico-políticas de masas, orientadoras de las pasiones populares, tradicionalmente fuertes y dominantes; 3º] la situación de la posguerra, en la que tales elementos se presentaban multipli-
100 cados, | porque, después de cuatro años de guerra, decenas de miles de hombres se habían convertido social y moralmente en "vagabundos", desarraigados, ávidos de sensaciones no ya impuestas por la disciplina estatal, sino libremente, voluntariamente elegidas por ellos mismos; 4º] cuestiones sexuales, que después de cuatro años de guerra se comprende debían hallarse enormemente agudizadas: las mujeres de Fiume atraían a muchos (y acerca de este elemento insiste extrañamente incluso Nino Daniele en su librito sobre D'Annunzio).[1] Estos elementos parecen superfluos sólo si no se piensa que los veinte mil jóvenes concentrados en Fiume no representaban una masa social y territorialmente homogénea, sino que eran "seleccionados" de toda Italia, y eran de los orígenes más diversos y dispares; muchos eran jovencísimos y no habían hecho la guerra, pero habían leído la literatura de guerra y novelas de aventuras.

Sin embargo, por debajo de estas motivaciones momentáneas y de ocasión parece que debe señalarse también un motivo más profundo y permanente, ligado a una característica permanente del pueblo italiano: la admiración ingenua y fanática por la inteligencia como tal, por el hombre inteligente como tal, que corresponde al nacionalismo cultural de los italianos, quizá la única forma de chauvinismo popular en Italia.[2] Para apreciar este nacionalismo hay que pensar en la *Scoperta dell'America* de Pascarella: Pascarella es el "aeda" de este nacionalismo y su tono burlón es el más digno de tal epopeya. Este sentimiento es diferentemente fuerte en las diversas partes de Italia (es más fuerte en Sicilia y en el Mediodía), pero está difundido por todas partes en cierta dosis, incluso en Milán y Turín (en Turín ciertamente menos que en Milán y otras partes): es más o menos ingenuo, más o menos fanático, incluso más o menos "nacional" (se tiene la impresión, por ejemplo, de que en Florencia es más regional que en otros lugares, y lo mismo en Nápoles, donde es también de carácter más espontáneo y popular en cuanto que los napolitanos creen ser más inteligentes que todos como masa y como individuos aislados; en Turín pocas "glorias" literarias y más tradición político-nacional, por la tradición ininterrumpida de independencia y libertad nacional). D'Annunzio se presentaba como la sínte|sis popular de tales sentimientos: "apoli- 100 bis
ticidad" fundamental, en el sentido de que de él se podían esperar todos los fines imaginables, desde el más de izquierda al más de derecha, y el ser D'Annunzio considerado popularmente el hombre más inteligente de Italia.

§ <142>. *Maquiavelo. Voluntarismo y "masa social"*. En toda una serie de cuestiones, de reconstrucción histórica del pasado y de análisis histórico-político para la acción a cumplir, no se toma en cuenta este elemento: que hay que distinguir y evaluar diferentemente las empresas y las organizaciones de voluntarios, de las empresas y organizaciones de "bloques homogéneos sociales". Esto tiene gran importancia, especialmente en Italia: 1º] por el apoliticismo y la pasividad tradicionales de las grandes masas populares que tiene como reacción natural una relativa facilidad para el "reclutamiento de voluntarios"; 2º] por la constitución social italiana, uno de cuyos elementos es la morbosa cantidad de burgueses rurales o de tipo rural, medianos y pequeños, que son el elemento que produce muchos intelectuales inquietos y en consecuencia "voluntarios" para cualquier iniciativa, incluso la más extraña que sea vagamente subversiva (a derecha o a izquierda). En el análisis de los partidos políticos italianos, se puede ver que éstos han sido siempre de "voluntarios", en cierto sentido de desclasados, y nunca o casi nunca de "bloques homogéneos sociales". Una excepción ha sido la "derecha histórica" cavouriana y de ahí su superioridad orgánica y permanente sobre el Partido de Acción mazziniano y garibaldino, que ha sido el prototipo de todos los partidos italianos

de "masas", que en realidad no eran tales (o sea no contenían bloques homogéneos sociales) sino campamentos de gitanos y nómadas de la política. Se puede encontrar un solo análisis de ese tipo (pero impreciso y gelatinoso, desde un punto de vista sólo "estadístico-sociológico") en Roberto Michels en el libro *Borghesia e proletariato.*[1] La posición de Gottlieb[2] era exactamente la del Partido de Acción mazziniano, también ésta gitaneril y nómada: el interés sindical era sólo superficial y de origen polémico, no orgánico, no sistemático, no de búsqueda de homogeneidad social, sino "paternalista", formalista, mecanicista.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), p. 21.

Cuaderno 10 (XXXIII)
1932-1935

La filosofía de Benedetto Croce

<Sumario>

[*Introducción.* Notas generales: 1] Apuntes metódicos (cfr. 1ª nota);[1] 2] El hombre de partido: el partido como resolución práctica de problemas particulares, como programa orgánico político (colaboración en el *Giornale d'Italia* conservador, *Stampa,* etcétera, *Politica*); el partido como tendencia general ideológica, como forma cultural (p. 37 bis);[2] 3] Croce y G. Fortunato como "fermentos" (más que guías) de los movimientos italianos culturales desde 1900 hasta 1914 (*Voce, L'Unità,* etcétera, hasta *Rivoluzione Liberale*).]

1º La actitud de Croce durante la guerra mundial como punto de orientación para comprender los motivos de su actividad posterior de filósofo y de líder de la cultura europea.

2º Croce como líder intelectual de las tendencias revisionistas de los años 90: Bernstein en Alemania, Sorel en Francia, la escuela económico-jurídica en Italia.

3º Croce desde 1912 hasta 1932 (elaboración de la teoría de la historia ético-política) tiende a permanecer como líder de las tendencias revisionistas para conducirlas hasta una crítica radical y a la liquidación (político-ideológica) incluso del materialismo histórico atenuado y de la teoría económico-jurídica [cfr. nota al margen en la página siguiente.].[3]

4º Elementos de la relativa popularidad de Croce α] elemento estilístico literario [falta de pedantería y de incomprensibilidad], β] elemento filosófico-metódico (unidad de filosofía y sentido común), γ] elemento ético (serenidad olímpica).

5º Croce y la religión: α] el concepto crociano de religión [la idea para el ensayo "Religione e serenità" está tomada del ensayo de De Sanctis "La Nerina del Leopardi" de 1877 (*Nuova Antologia,* enero de 1877)],[4] β] Croce y el cristianismo, γ] venturas y desventuras del crocismo entre los católicos italianos (neoescolásticos italianos y diversas etapas de sus manifestaciones filosóficas, filopositivistas, filoidealistas, y ahora

por un retorno al tomismo "puro"; carácter eminentemente "práctico" de la actividad del padre Gemello y su *agnosticismo filosófico*), δ] artículos de Papini y de Ferrabino en la *Nuova Antologia,* como manifestaciones eminentes del pensamiento del laicismo católico [cuatro artículos de la *Civiltà Cattolica* (de 1932 y 1933), todos ellos dedicados sólo a la introducción de la *Storia d'Europa*; después del 3er. artículo el libro es puesto en el Índice],[5] ε) ¿es Croce un reformador "religioso"? [cfr. algunos breves ensayos publicados en la *Critica* en donde se traducen a lenguaje "especulativo" algunos puntos de la teología católica (la gracia, etcétera) y en el ensayo sobre "Caracciolo" de la teología calvinista, etcétera. "Traducciones" e interpretaciones similares se hallan contenidas incidentalmente en numerosos escritos de Croce].

6º Croce y la tradición italiana [o una corriente determinada de la tradición italiana]: teorías históricas de la Restauración; escuela de los moderados; la revolución pasiva de Cuoco se convierte en fórmula de "acción", de "*advertimiento*" de energética ético-nacional; dialéctica "especulativa" de la historia, mecanicismo arbitrario de la misma (cfr. la posición de Proudhon criticada en la *Miseria de la filosofía*); dialéctica de los "intelectuales" que se conciben a sí mismos como personificadores de la tesis y la antítesis de esta manera elaboradores de la síntesis; este no "empeñarse" enteramente en el acto histórico ¿no es una forma de escepticismo? [¿o de poltronería? por lo menos ¿no es éste mismo un "acto" político?]

7º Significado real de la fórmula "historia ético-política". Es una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la "hegemonía". La filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política. La oposición entre las doctrinas históricas crocianas y la filosofía de la praxis está en el carácter especulativo de la concepción de Croce. Concepción del Estado en Croce.

8º Trascendencia-teología-especulación. Historicismo especulativo e historicismo realista. Subjetivismo idealista y concepción de las superestructuras en la filosofía de la praxis. Artimaña polémica de Croce que "hoy" da un significado [metafísico, trascendente] especulativo a los términos de la filosofía de la praxis, de donde la "identificación" de la "estructura" con un "dios oculto". [De las diversas ediciones de los libros y ensayos de Croce extraer los juicios sucesivos, siempre modificados, sin una justificación específica, sobre la importancia y la estatura filosófica de los fundadores de la filosofía de la praxis.]

9º La historia de Europa vista como "revolución pasiva". ¿Puede hacerse una historia de Europa del siglo XIX sin tratar orgánicamente la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas? ¿Y puede hacerse una historia de Italia en los tiempos modernos sin las luchas del Risorgimento?
41a En uno y otro caso Croce, por razones | extrínsecas y tendenciosas, pres-

cinde del momento de la lucha, en donde la estructura es elaborada y modificada, y plácidamente asume como historia el momento de la expansión cultural o ético-político. ¿Tiene un significado "actual" la concepción de la "revolución pasiva"? ¿Estamos en un periodo de "restauración-revolución" que se ha de establecer permanentemente, organizar ideológicamente, exaltar líricamente? ¿Tendría Italia con respecto a la URSS la misma relación que Alemania [y la Europa] de Kant-Hegel con la Francia de Robespierre-Napoleón?

10º La "libertad" como identidad de historia y de espíritu y la "libertad" como ideología inmediatamente circunstanciada, como "superstición", como instrumento práctico de gobierno. [Si se dice que la "naturaleza del hombre es el espíritu", se dice que ésta es la "historia", o sea el conjunto de las relaciones sociales en proceso de desarrollo, o sea también el conjunto de la naturaleza y de la historia, de las fuerzas materiales y de las espirituales o culturales, etcétera.]

11º Sin embargo ¿puede decirse que en la concepción de Croce, incluso después de la elaboración sufrida en estos últimos años, no existen rastros de filosofía de la praxis? ¿Su historicismo no se resiente de ninguna influencia de su experiencia intelectual de los años desde el 90 al 900? La posición de Croce a este respecto se desprende del prefacio de 1917 a la nueva edición del *Materialismo storico*: Croce querría hacer creer que el valor de esta experiencia ha sido esencialmente negativo, en el sentido de que habría contribuido a destruir prejuicios, etcétera. Pero el mismo encarnizamiento de Croce en estos últimos tiempos contra todo elemento de filosofía de la praxis resulta sospechoso (especialmente la presentación del libro de De Man, mediocrísimo): impresión de que Croce combate demasiado para evitar que se le pidan cuentas. Los vestigios de una filosofía de la praxis se encuentran en la solución de *problemas particulares* [tiene que verse si el conjunto de estos problemas particulares no contiene implícitamente una elaboración total de la filosofía de la praxis, o sea toda la metodología o filosofía de Croce, esto es, si los problemas no directamente vinculables a los que corresponden a la filosofía de la praxis, no lo son, sin embargo, con los otros directamente vinculables]: la doctrina del error me parece la más típica. En general puede decirse que la polémica contra la filosofía del acto puro ha obligado a Croce a un mayor realismo y a sentir un cierto fastidio al menos por las exageraciones en el lenguaje especulativo de los actualistas.

[Sobre los "residuos" o supervivencias (pero en realidad son elaboraciones que tienen su propia peculiar organicidad) en la filosofía de Croce de la doctrina de la filosofía de la praxis, se está constituyendo una cierta literatura: cfr. por ejemplo el ensayo de Enzo Tagliacozzo, "In memoria di Antonio Labriola" (*Nuova Italia*, 20 de diciembre de 1934-20 de enero de 1935, especialmente en la segunda entrega),[7] y el ensayo de

Edmondo Cione "La logica del storicismo", Nápoles, 1933 (seguramente extraído de las actas de la Academia Real de ciencias morales y políticas).[8] (De una reseña de este ensayo que publica la *Nuova Rivista Storica* de enero-febrero de 1935, pp. 132-34, parece que para Cione sólo con la *Storia d'Europa* Croce se libera completamente de las supervivencias de la filosofía de la praxis Éste y otros ensayos de Cione deben verse.) *Nota*: En una reseña de algunas publicaciones de Guido Calogero (*Critica,* mayo de 1935)[9] Croce alude al hecho de que Calogero llama "filosofía de la praxis" a una interpretación propia del actualismo gentiliano. Cuestiones de terminología (pero seguramente no sólo de terminología) que es preciso aclarar.]

12º ¿La concepción de la historia como historia ético-política sería, pues, algo fútil? Hay que establecer que el pensamiento historiográfico de Croce, incluso en su fase más reciente, debe ser estudiado y meditado con atención. Representa esencialmente una reacción al "economismo" y al *mecanicismo fatalista, aunque se presente* como superación de la filosofía de la praxis. También para Croce vale el criterio de que su pensamiento debe ser criticado y valorado no por lo que pretende ser, sino por lo que es realmente y que se manifiesta en las obras históricas concretas. Para la filosofía de la praxis el mismo método especulativo no es futilidad sino que ha sido fecundo en valores "instrumentales" *del pensamiento, que la* filosofía de la praxis se ha incorporado (la dialéctica, por ejemplo). El pensamiento de Croce, por lo tanto, debe ser apreciado como valor instrumental y así puede decirse que ha llamado enérgicamente la atención sobre el estudio de los hechos de cultura y de pensamiento como elementos de dominio político, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida de los Estados, sobre el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto. La historia ético-política es, por lo tanto, uno de los cánones de interpretación histórica que hay que tener siempre presente en el examen y profundización del desarrollo histórico, si se quiere hacer historia integral y no historias parciales o extrínsecas.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 74-75, 75, 77-77bis, 78-78bis, 79-80.

42 <§> 1. Actitud de Croce durante la guerra mundial. Escritos de Croce a este respecto recogidos en las *Pagine sulla guerra* (Laterza, 2ª ed. aumentada, 25 liras); sería interesante, sin embargo, revisarlos en su primera redacción, a medida que fueron publicados en la *Critica* o en otros periódicos,[1] y tomar en cuenta las otras cuestiones de carácter cultural y moral que contemporáneamente interesaban a Croce y muestran ante qué otros sucesos conectados más o menos directamente con la situación bélica él creía necesario reaccionar. La actitud de Croce durante la neu-

tralidad y la guerra indica[a] cuáles intereses intelectuales y morales (y por lo tanto sociales) predominan incluso hoy en su actividad literaria y filosófica. Croce reacciona contra el planteamiento popular (con la consiguiente propaganda) de la guerra como guerra de civilización y por lo tanto de carácter religioso, lo que teóricamente debería conducir al aniquilamiento del enemigo. Croce ve en el momento de la paz el de la guerra, y en el *momento de la guerra el de la paz*, y lucha para que nunca se destruyan las posibilidades de mediación entre los dos momentos. La paz deberá suceder a la guerra y la paz puede obligar a agrupamientos bien distintos de los de la guerra: pero ¿cómo sería posible una colaboración entre Estados después del desencadenamiento de fanatismos religiosos de la guerra? De ello se desprende que ninguna necesidad inmediata de política puede y debe ser ensalzada como criterio universal. Pero estos términos no abarcan exactamente la actitud de Croce. No se puede decir, en efecto, que él esté contra el planteamiento "religioso" de la guerra en cuanto que éste es necesario políticamente para que las grandes masas populares movilizadas estén dispuestas a sacrificarse en las trincheras y a morir; éste es un problema de técnica política que les corresponde resolver a los técnicos de la política. Lo que le importa a Croce es que los intelectuales no se rebajen al nivel de las masas, sino que comprendan que una cosa es la ideología, instrumento práctico para gobernar, y otra la filosofía y la religión, que no debe ser prostituida en la conciencia de los propios sacerdotes. Los intelectuales deben ser gobernantes y no gobernados, constructores de ideologías para gobernar a los otros y no charlatanes que se dejan morder y envenenar por sus propias víboras. Croce, por lo tanto, representa la gran política contra la *pequeña política, el maquiavelismo* de Maquiavelo contra el maquiavelismo de Stenterello. Él se coloca a sí mismo muy en alto y ciertamente piensa que incluso las críticas furibundas y los ataques personales más salvajes son "políticamente" necesarios y útiles para que ésta su elevada posición sea posible de mantener. La actitud de Croce durante la guerra puede parangonarse sólo con la del Papa, que era el jefe de los obispos que bendecían las armas de los alemanes y de los austriacos y el de los que bendecían las armas de los italianos y los franceses, sin que en ello hubiese contradicción. [Cfr. *Etica e Politica*, p. 343: "Hombres de Iglesia, que aquí hay que entender como la Iglesia misma, etcétera".][2]

[Esta misma actitud, que no carece de inconvenientes, se encuentra en Croce con respecto al modernismo. De hecho, puesto que no es posible imaginar un paso de las masas populares de la fase religiosa a la "filosófica", y el modernismo prácticamente erosionaba la maciza estructura

[a] En el manuscrito: "indican".
[b] En el manuscrito: "alemanes".

práctico-ideológica de la Iglesia, la actitud de Croce sirvió para fortalecer la posición de la Iglesia. Así su actitud "revisionista" sirvió para fortalecer las corrientes reaccionarias (a Labriola, que se lo hacía notar, Croce respondía: "en cuanto a la política y a los conatos reaccionarios, *caveant consules*").[3] Lo mismo su acercamiento a *Politica* en 1920[4] y sus reales actitudes prácticas en Nápoles (discursos etcétera, participación en el gobierno Giolitti, etcétera). La posición de "intelectual puro" se convierte en un auténtico "jacobinismo" decadente (en tal sentido, cambiando las estaturas intelectuales, Amadeo puede ser emparentado con Croce, como seguramente no pensaba Jacques Mesnil)[5] o un "ponciopilatismo" despreciable, o sucesivamente uno y otro o incluso simultáneamente uno y otro.]

[Para la guerra se puede referir a Croce la observación de Lyautey:[6] en realidad el sentimiento nacional de los supuestos nacionalistas es "atemperado" por un cosmopolitismo a tal punto acentuado, de casta, de cultura, etcétera, que puede considerarse como un auténtico instrumento de gobierno, y sus "pasiones" pueden considerarse como no inmediatas, sino subordinadas a la posesión del poder.]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 74.

42 a <§> 2. Croce como líder intelectual de las corrientes revisionistas de fines del siglo XIX. En la carta de Georges Sorel a Croce fechada el 9 de septiembre de 1899 se dice: "Bernstein vient de m'écrire qu'il a indiqué dans la *Neue Zeit* n. 46 qu'il avait été inspiré, en une certaine mesure, par vos travaux. Cela est intéressant, parce que les Allemands ne sont pas faits pour indiquer des sources étrangères à leurs idées".[1] De las relaciones intelectuales entre Sorel y Croce existe hoy una documentación muy importante en el epistolario de Sorel a Croce publicado por la *Critica* (1927 sig.):[2] resulta que la dependencia intelectual de Sorel respecto de Croce fue mayor de lo que al principio podía pensarse. Los ensayos del Croce revisionista están publicados en el libro sobre el *Materialismo storico,* pero a ellos hay que añadir el cap. XI del primer tomo de las *Conversazioni critiche*.[3] En el revisionismo crociano hay que establecer los límites, y de esta primera fase me parece que los límites se encuentran en la entrevista con el profesor Castellano publicada en la *Voce* y reproducida en el libro *Cultura e vita morale*.[4] La reducción de Croce del materialismo histórico a canon de interpretación de la historia, fortalece críticamente[a] la orientación "económico-jurídica" en la escuela italiana.[5]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 74.

[a] En el manuscrito "fortalece críticamente" es una variante subsiguiente, en sustitución de: "hacer nacer".

<§> 3. Elaboración de la teoría de la historia ético-política. Croce "profundiza" sistemáticamente sus estudios de teoría de la historia y esta nueva fase está representada por el libro *Teoria e storia della storiografia*.[1] Pero lo más significativo de la biografía científica de Croce es que él sigue considerándose el líder intelectual de los revisionistas y su ulterior elaboración de la teoría historiográfica es realizada con esta preocupación: él quiere llegar a la liquidación del materialismo histórico, pero quiere que esta evolución se produzca de modo que se identifique con un movimiento cultural europeo. La afirmación, hecha durante la guerra, de que la guerra misma puede llamarse la "guerra del materialismo histórico";[2] los desarrollos históricos y culturales en la Europa oriental desde 1917 en adelante: estos dos elementos determinan a Croce a desarrollar con mayor precisión su teoría historiográfica que debería liquidar toda forma, incluso atenuada, de filosofía de la praxis (ya antes de la guerra teorías "activistas", fundadas en concepciones irracionalistas —desarrollo de éstas en la posguerra— reacción de Croce: cfr. *Storia d'Italia* y luego discursos y escritos sobre "Storia e Antistoria").[3] Que las teorías historiográficas vayan dirigidas contra la filosofía de la praxis lo dice Croce explícitamente en una breve polémica con Corrado Barbagallo publicada en la *Nuova Rivista Storica* de 1928-29.[4] (Hay que señalar la actitud del profesor Luigi Einaudi con respecto a algunas publicaciones de Croce que expresan esta fase "liquidacionista". Según Einaudi, Croce hace todavía demasiadas concesiones a la filosofía de la praxis, al reconocer a este movimiento de cultura determinados beneficios científicos).[5] La documentación del hecho de que Croce siente con fuerza ser el líder de una corriente intelectual europea, y juzga de gran importancia su posi-
ción con las obligaciones que | de ella derivan se puede ver especialmente 43
en la *Storia d'Italia*, pero se desprende también de toda una serie de escritos ocasionales y reseñas publicadas en la *Critica*. Hay que recordar también ciertos reconocimientos de tal función dirigente que se encuentran documentados: el más curioso es el de Bonomi en su libro sobre Bissolati[6] (sería interesante ver si Bonomi se refería a Croce en sus *Vie Nuove*).[7] Prefacio de Schiavi al libro de De Man.[8] Para el periodo 1890-1900 es interesante la carta de Orazio Raimondo incluida por el profesor Castellano en su libro sobre el éxito de las ideas crocianas (*Introduzione allo studio delle opere di B. Croce*, Laterza, Bari).[9]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 74.

<§> 4. Elementos de la relativa popularidad del pensamiento de Croce, tanto más notable cuanto que en Croce no hay nada que pueda impresionar la fantasía y suscitar fuertes pasiones o dar lugar a movi-

mientos de carácter romántico (no se tiene en cuenta, en este punto, la popularidad de las ideas estéticas de Croce que han alimentado una literatura periodística de diletantes). Un elemento es el estilístico-literario. Benjamin Crémieux escribió que Croce es el más grande prosista italiano después de Manzoni,[1] pero seguramente esta referencia puede provocar preconceptos errados; me parece más exacto colocar los escritos de Croce en la línea de la prosa científica italiana que ha tenido escritores como Galileo. Otro elemento es el ético y reside en la firmeza de carácter de que Croce ha dado prueba en numerosos momentos de la vida nacional y europea, como la actitud mantenida durante la guerra y a continuación, actitud que se puede llamar goethiana; mientras tantos intelectuales perdían la cabeza, y no sabían orientarse en el caos general, renegaban de su propio pasado, oscilaban lamentablemente en la duda de quién resultaría el más fuerte, Croce permaneció imperturbable en su serenidad y en la afirmación de su fe de que "metafísicamente el mal no puede prevalecer y que la historia es racionalidad". Pero hay que decir que el elemento más importante de la popularidad de Croce es extrínseco a su mismo pensamiento y al método de su pensar y debe buscarse en la mayor adhesión a la vida de la filosofía de Croce que de cualquier otra filosofía especulativa. Desde este punto de vista es interesante el escrito de Croce titulado "Il filosofo" (reeditado en *Eternità e storicità della filosofia,* Rieti, 1930; y todos los escritos agrupados en esta obrita) en donde, en forma brillante, se establecen las principales características que distinguen la actividad de Croce de la de los "filósofos" tradicionales.[2] Disolución del concepto de "sistema" cerrado y definido y por lo tanto pedante y abstruso en filosofía: afirmación de que la filosofía debe resolver los problemas que el proceso histórico en su desarrollo presenta sucesivamente. El sistematismo es buscado no en una estructura arquitectónica externa sino en la íntima coherencia y fecunda comprensividad de cada solución particular. El pensamiento filosófico no es concebido, pues, como un desarrollo —de un pensamiento otro pensamiento— sino como pensamiento
43 a de la realidad histórica. Este plan|teamiento explica la popularidad de Croce en los países anglosajones, superior a la de los países germánicos; los anglosajones han preferido siempre las concepciones del mundo que no se presentan como grandes y farragosos sistemas sino como expresión del *sentido común, integrado por la crítica* y la *reflexión, como solución* de problemas morales y prácticos. Croce ha escrito centenares y centenares de ensayos breves (reseñas, apostillas) en las cuales su pensamiento idealista circula íntimamente, sin pedanterías académicas; cada solución parece completa en sí misma, aceptable independientemente de las otras soluciones, en cuanto que es presentada precisamente como expresión del buen sentido común. Más aún: la actividad de Croce se presenta esencialmente como crítica, comienza por destruir una serie de prejuicios tra-

dicionales, por mostrar como falsos e inconcluyentes una serie de problemas que eran el cómico "dada" de los filósofos anteriores, etcétera, identificándose en ello con la actitud que frente a estas antiguallas mostró desde siempre el sentido común.[2]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 74.

<§> 5. Croce y la religión. La posición de Croce con respecto a la religión es uno de los puntos más importantes a analizar para comprender el significado histórico del crocismo en la historia de la cultura italiana. Para Croce la religión es una concepción de la realidad con una moral conforme a esta concepción, presentada en forma mitológica. Por lo tanto es religión toda filosofía, o sea toda concepción del mundo, en cuanto que se ha convertido en "fe", o sea considerada no como actividad teorética (de creación de nuevo pensamiento) sino como estímulo a la acción (actividad ético-política concreta, de creación de nueva historia). Croce, sin embargo, es muy cauto en sus relaciones con la religión tradicional: el escrito más "avanzado", es el capítulo IV de los "Fragmentos de Ética" (p. 23 del libro *Etica e politica*), *Religione e serenità*, que fue publicado la primera vez durante la guerra, hacia fines de 1916 o principios de 1917.[1] Si bien parece que Croce no quiere hacer ninguna concesión intelectual a la religión (ni siquiera del género muy equívoco de las que hace Gentile) y a toda forma de misticismo, sin embargo su actitud está lejos de ser combativa y militante. Esta posición es muy significativa y digna de ponerse de relieve. Una concepción del mundo no puede revelarse válida para permear toda una sociedad y convertirse en "fe" sino cuando demuestra ser capaz de sustituir las concepciones y fes precedentes en todos los grados de la vida estatal. Recurrir a la teoría hegeliana de la religión mitológica como filosofía de las sociedades primitivas [infancia de la humanidad] para justificar la enseñanza confesional aunque sólo sea en las escuelas elementales, no significa otra cosa que representar en forma sofisticada la fórmula de la "religión buena para el pueblo" y en realidad abdicar y capitular ante la organización clerical. No puede dejar de señalarse, además, que una fe que no logra traducirse en términos "populares" demuestra por ello mismo ser característica de un determinado grupo social.

No obstante esta posición con respecto a la religión, la filosofía de Croce ha sido muy estudiada por los católicos del grupo neoescolástico, y soluciones de problemas particulares han sido | acogidas por Olgiati y 44
por Chiocchetti (el libro de Olgiati sobre Marx está construido con materiales críticos crocianos; Chiocchetti en su libro sobre la *Filosofia di B. Croce* defiende la aceptación de algunas doctrinas crocianas, como la del

origen práctico del error).[2] Hubo un periodo en el cual los neoescolásticos, que habían representado la tentativa de incorporar en el tomismo las modernas doctrinas científicas y el positivismo del siglo XIX, frente al descrédito de que gozaba el positivismo entre los intelectuales y los éxitos del neoidealismo, trataron de hallar un terreno de acuerdo entre el tomismo y el idealismo y de ahí un cierto éxito, entre ellos, de las filosofías de Croce y Gentile. Desde hace algún tiempo los neoescolásticos están concentrándose en un terreno más restringido y más propio, y combaten contra cualquier infiltración idealista en sus doctrinas: ciertamente creen poder heredar todo lo que pueda ser salvado del positivismo y apropiárselo, convirtiéndose en los únicos opositores teóricos del idealismo.

Actualmente la oposición de los católicos a Croce se va intensificando, por razones especialmente prácticas (es muy distinta la posición crítica de la *Civiltà Cattolica* con respecto a Croce y con respecto a Gentile); los católicos comprenden muy bien que el significado y la función intelectual de Croce no son comparables con las de los filósofos tradicionales, sino que son las de un verdadero reformador religioso, que por lo menos consigue mantener la distancia entre intelectuales y catolicismo y por lo tanto hacer difícil, en cierta medida, incluso una fuerte recuperación clerical entre las masas populares. Para Croce, "después de Cristo todos nos hemos vuelto cristianos",[3] o sea que la parte vital del cristianismo ha sido absorbida por la civilización moderna y se puede vivir sin "religión mitológica".

La polémica anticrociana por parte de los católicos laicos no es de gran importancia: deben mencionarse el artículo de Giovanni Papini, "Il Croce e la Croce" en la *Nuova Antologia* del 1º de marzo de 1932[4] y el de Aldo Ferrabino, "L'Europa in Utopia" en la *Nuova Antologia* del 1º de abril de 1932.[5]

Nota 1ª. La observación de mayor relieve hecha por Papini a la *Storia d'Europa*, y que resulta congruente, es la referente a las órdenes religiosas. Pero la observación no es válida, porque es ciertísimo que después del Concilio de Trento y la fundación de la Compañía de Jesús, ya no volvió a surgir ninguna orden religiosamente activa y fecunda de nuevas o renovadas corrientes de sentimiento cristiano; surgieron nuevas órdenes, es cierto, pero tuvieron un carácter, por así decirlo, predominantemente administrativo y corporativo. El jansenismo y el modernismo, que fueron los dos grandes movimientos religiosos y renovadores que surgieron en el seno de la Iglesia en este periodo, no suscitaron órdenes nuevas ni renovaron las viejas.[6]

Nota 2ª. El artículo de Ferrabino es más notable por una cierta reivindicación de realismo histórico contra las abstracciones especulativas. Pero es abstracto también él mismo y presenta una improvisación interpretativa de la historia del siglo XIX muy inconexa y de carácter católico-

retórico, con predominio de la retórica. La observación de la p. 348 referente a Marx es anacrónica,[7] porque las teorías marxistas sobre el Estado se habían elaborado todas ellas antes | de la fundación del Imperio alemán e incluso fueron abandonadas por la socialdemocracia precisamente en el periodo de expansión del principio imperial, lo que demuestra, al contrario de cuanto escribe Ferrabino, cómo el Imperio tuvo la capacidad de influir en todas las fuerzas sociales de Alemania y asimilarlas. 44ª

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 74-74 bis y 77.

<§> 6. Croce y la tradición historiográfica italiana. Puede decirse que la historiografía de Croce es un renacimiento de la historiografía de la Restauración adaptada a las necesidades y a los intereses del periodo actual. Croce continúa la historiografía de la corriente neogüelfa de antes de 1848 tal como fue fortalecida a través del hegelianismo de los moderados que después de 1848 continuaron la corriente neogüelfa. Esta historiografía es un hegelianismo degenerado y mutilado, porque su preocupación fundamental es un temor pánico a los movimientos jacobinos, a toda intervención activa de las grandes masas populares como factor de progreso histórico. Es digno de verse cómo la fórmula crítica de Vincenzo Cuoco sobre las "revoluciones pasivas", que cuando fue emitida (después del trágico experimento de la República Partenopea de 1799) tenía un valor de advertencia y habría debido crear una moral nacional de mayor energía y de iniciativa revolucionaria popular, se convirtió, a través del cerebro y el pánico social de los neogüelfos-moderados, en una concepción positiva, en un programa político y en una moral que tras los rutilantes oropeles retóricos y nacionalistas de "primacía", de "iniciativa italiana", de "Italia lo hará por sí sola", ocultaba la inquietud del "aprendiz de nigromante" y la intención de abdicar y capitular a la primera amenaza seria de una revolución italiana profundamente popular, o sea radicalmente nacional.

Un fenómeno cultural parangonable al de los neogüelfos-moderados, aunque en una posición histórico-política más avanzada, es el sistema de ideología de Proudhon en Francia. Aunque la afirmación pueda parecer paradójica, me parece que puede decirse que Proudhon es el Gioberti de la situación francesa, porque Proudhon tiene con respecto al movimiento obrero francés la misma posición de Gioberti frente al movimiento liberal-nacional italiano. Se tiene en Proudhon una mutilación del hegelianismo y de la dialéctica igual a la de los moderados italianos, y por lo tanto la crítica a esta concepción político-historiográfica es la misma, siempre viva y actual, que está contenida en la *Miseria de la filosofía*.[1] Esta concepción fue definida por Edgar Quinet como "revolución-restauración",[2] que no es sino la traducción francesa del concepto de "revolución pasiva"

interpretado "positivamente" por los moderados italianos. El error filosófico (¡de origen práctico!) de tal concepción consiste en el hecho de que en el proceso dialéctico se presupone "mecánicamente" que la tesis debe ser "conservada" por la antítesis para no destruir el proceso mismo, que por lo tanto es "previsto", como una repetición al infinito, mecánica, arbitrariamente prefijada. En realidad se trata de uno de tantos modos de "ponerle frenos al mundo", de una de tantas formas de racionalismo antihistoricista. La concepción hegeliana, aun en su forma especulativa, no permite tales domesticaciones y constricciones mutiladoras, aunque sin dar lugar con ello a formas de irracionalismo y arbitrariedad, como las que están contenidas en la concepción bergsoniana. En la historia real la antítesis tiende a destruir a la tesis, la síntesis será una superación, pero sin que se pueda establecer a priori qué es lo que de la tesis será "conservado" en la síntesis, sin que se pueda a priori "medir" los golpes como en un "ring" convencionalmente regulado. Que esto suceda luego de hecho es cuestión de "política" inmediata, porque en la historia real el proceso dialéctico se desmenuza en momentos parciales innumerables; el error consiste en elevar a momento metodológico lo que es pura inmediatez, elevando la ideología a filosofía (sería como si se considerase elemento "matemático" lo que resulta de este apólogo: se pregunta a un niño: tú tienes una manzana, le das la mitad a tu hermano ¿cuánta manzana comerás tú? —El niño responde: —una manzana. —¿Pero cómo, no le has dado media manzana a tu hermano? —Pero yo no se la di, etcétera. En el sistema lógico se introduce el elemento pasional inmediato y luego se pretende que permanezca válido el valor instrumental del sistema). Que tal modo de concebir la dialéctica era errado y "políticamente" peligroso, fue advertido por los mismos moderados hegelianos del Risorgimento como Spaventa: basta recordar sus observaciones sobre aquellos que querrían, con la excusa de que el momento de la autoridad es imprescindible y necesario, conservar al hombre siempre en la "cuna" y en la esclavitud.[3] Pero no podían reaccionar más allá de ciertos términos, más allá de los límites de su grupo social al que se trataba "concretamente" de hacer salir de la "cuna": el acuerdo fue encontrado en la concepción "revolución-restauración", o sea en un conservadurismo reformista atemperado. Se puede observar que semejante modo de concebir la dialéctica es propio de los intelectuales, los cuales se conciben a sí mismos como los árbitros y mediadores de las luchas políticas reales, aquellos que personifican la "catarsis" del momento económico al momento ético-político, o sea la síntesis del proceso dialéctico mismo, síntesis que ellos "manipulan" especulativamente en su cerebro dosificando los elementos "arbitrariamente" (o sea pasionalmente). Esta posición justifica su no "comprometerse" enteramente en el acto histórico real y es indudablemente cómoda: es la posición de Erasmo respecto a la Reforma.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 74 bis.

<§> 7. Definición del concepto de historia ético-política. Se observa que la historia ético-política es una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la hegemonía, de la dirección política, del consenso, en la vida y en el desarrollo de la actividad del Estado y de la sociedad civil. Este planteamiento que Croce ha hecho del problema historiográfico reproduce su planteamiento del problema estético; el momento ético-político es en la historia lo que el momento de la "forma" <es> en el arte; es el "lirismo de la historia", la "catarsis" de la historia. Pero las cosas no son tan simples en la historia como en el arte. En el arte la producción de "lirismo" es individualizada perfectamente en un mundo cultural personalizado, en el cual se puede admitir la identificación de contenido y forma y la llamada dialéctica de los distintos en la unidad del espíritu (se trata sólo de traducir a lenguaje historicista | el lenguaje especulativo, esto 45a
es, de encontrar si este lenguaje especulativo tiene un valor instrumental concreto que sea superior a los precedentes valores instrumentales). Pero en la historia y en la producción de la historia la representación "individualizada" de los Estados y de las naciones es una simple metáfora. Las "distinciones" que en tales representaciones es preciso hacer no son y no pueden ser presentadas "especulativamente" so pena de caer en una nueva forma de retórica y en una nueva especie de "sociología", que por ser "especulativa" no sería menos una abstracta y mecánica sociología: aquéllas existen como distinciones de grupos "verticales" y como estratificaciones "horizontales", o sea como una coexistencia y yuxtaposición de civilizaciones y culturas diversas, vinculadas por la coacción estatal y organizadas culturalmente en una "conciencia moral", contradictoria y al mismo tiempo "sincrética". En este punto se precisa una crítica de la concepción crociana del momento político como momento de la "pasión" (inconcebibilidad de una "pasión" permanente y sistemática), su negación de los "partidos políticos" (que son precisamente la manifestación concreta de la inconcebible permanencia pasional, la prueba de la contradicción íntima del concepto "política-pasión") y por lo tanto la inexplicabilidad de los ejércitos permanentes y de la existencia organizada de la burocracia militar y civil, y la necesidad para Croce y para la filosofía crociana de ser la matriz del "actualismo" gentiliano. En realidad, sólo en una filosofía ultraespeculativa como la actualista, estas contradicciones e insuficiencias de la filosofía crociana encuentran una composición formal y verbal, pero al mismo tiempo el actualismo muestra en forma más evidente el carácter poco concreto de la filosofía de Croce, así como el "solipsismo" documenta la íntima debilidad de la concepción subjetiva-especulativa de la realidad. Que la historia ético-política es la historia del momento de la hegemonía

se puede ver por toda una serie de escritos teóricos de Croce (y no sólo por los contenidos en el volumen *Etica e politica*); de estos escritos habrá que hacer un análisis concreto. Puede verse también y especialmente en algunas alusiones dispersas sobre el concepto de Estado. Por ejemplo, en algún lugar Croce afirmó que no siempre hay que buscar el "Estado" allí donde lo indicarían las instituciones oficiales, porque a veces aquél podría encontrarse por el contrario en los partidos revolucionarios:[1] la afirmación no es paradójica según la concepción Estado-hegemonía-conciencia moral, porque en efecto puede suceder que la dirección política y moral del país en una determinada situación difícil no sea ejercida por el gobierno legal sino por una organización "privada", e incluso por un partido revolucionario. Pero no es difícil mostrar hasta qué punto es arbitraria la generalización que hace Croce de esta observación de sentido común.

El problema más importante a discutir en este parágrafo es éste: si la filosofía de la praxis excluye la historia ético-política, o sea si no reco-
46 noce la realidad de un momento de la hegemonía, | no da importancia a la dirección cultural y moral y juzga realmente como "apariencias" los hechos de superestructura. Puede decirse que no sólo la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que incluso la fase más reciente de desarrollo de ésta consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "valorización" del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos. Croce comete el grave error de no aplicar a la crítica de la filosofía de la praxis los criterios metodológicos que aplica al estudio de corrientes filosóficas mucho menos importantes y significativas. Si empleara estos criterios, podría encontrar que el juicio contenido en el término "apariencias" para las superestructuras no es otra cosa que el juicio de la "historicidad" de éstas expresado en polémica con concepciones dogmáticas populares y por lo tanto con un lenguaje "metafórico" adecuado al público al que va dirigido. La filosofía de la praxis criticará, pues, como indebida y arbitraria la reducción de la historia únicamente a historia ético-política, pero no excluirá a ésta. La oposición entre el crocismo y la filosofía de la praxis debe buscarse en el carácter especulativo del crocismo.

[Relaciones de las teorías crocianas sobre la historia ético-política o historia "religiosa" con las teorías historiográficas de Fustel de Coulanges tal como se hallan contenidas en el libro sobre la *Città Antica*. Debe observarse que la *Città Antica* fue publicada por Laterza precisamente en años pasados (quizá en 1928), más de 40 años después de ser escrita (Fustel de Coulanges murió en 1889), e inmediatamente después de que una traducción fue ofrecida por el editor Vallecchi.[2] Puede pensarse que

la atención de Croce haya sido atraída por el libro francés mientras elaboraba sus teorías y preparaba sus libros. Debe recordarse que en *Contributo alla critica di me stesso,* en las últimas líneas (1915), Croce anuncia que quiere escribir la *Storia d'Europa.*[2] Son las reflexiones sobre la guerra las que le han orientado hacia estos problemas historiográficos y de ciencia política.][a]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 75 y 77 bis.

<§> 8. Trascendencia — teología— especulación. Croce aprovecha toda ocasión para poner de relieve cómo él, en su actividad de pensador, ha tratado estudiosamente de suprimir de su filosofía todo rastro y residuo de trascendencia y de teología y por lo tanto de metafísica, entendida en el sentido tradicional. Así él, enfrentándose al concepto de "sistema", ha resaltado el concepto de problema filosófico, así ha negado que el pensamiento produzca otro pensamiento, abstractamente, y ha afirmado que los problemas que el filósofo debe resolver, no son una filiación abstracta del pensamiento filosófico precedente, sino que son propuestos por el desarrollo histórico actual, etcétera. Croce ha llegado a afirmar que su ulterior y reciente crítica de la filosofía de la praxis está vinculada precisamente a esta su preocupación antimetafísica y antiteológica, en cuanto que la filosofía de la praxis sería teologizante y el concepto de "estructura" no sería más que la representación ingenua del concepto de un "dios oculto".[1] Hay que reconocer los esfuerzos de Croce para hacer adherir a la vida la filosofía idealista, y entre sus contribuciones positivas al desarrollo de la ciencia habrá que incluir su lucha contra la trascendencia y la teología en sus formas peculiares del pensamiento religioso-confesional. Pero que Croce haya tenido éxito en su intento en forma consecuente es algo imposible de admitir: la filosofía de Croce sigue siendo una filosofía "especulativa", y en esto no hay sólo un rastro de trascendencia y de teología, sino que están toda la trascendencia y la teología, apenas liberadas de la más tosca corteza mitológica. La misma imposibilidad en que parece encontrarse Croce para comprender | lo que plantea la filosofía de 46a
la praxis (tanto que deja la impresión de que se trata no de una grosera *ignorantia elenchi,* sino de una artimaña polémica mezquina y abogadil) muestra cómo el prejuicio especulativo lo ciega y desvía. La filosofía de la praxis se deriva ciertamente de la concepción inmanentista de la realidad, pero de ésta en cuanto depurada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia o historicidad o a puro humanismo. Si el concepto de estructura es concebido "especulativamente", ciertamente se convierte

[a] En el manuscrito el pasaje entre corcheas está añadido al margen, al comienzo del parágrafo, entre las pp. 45 y 45a.

en un "dios oculto"; pero precisamente éste no debe ser concebido especulativamente, sino históricamente, como el conjunto de las relaciones sociales en las que los hombres reales se mueven y actúan, como un conjunto de condiciones objetivas que pueden y deben ser estudiadas con métodos de la "filología" y no de la "especulación". Como un "cierto" que será también "verdadero", pero que debe ser estudiado ante todo en su "certeza" para ser estudiado como "verdad". No sólo la filosofía de la praxis está conectada con el inmanentismo, sino también con la concepción subjetiva de la realidad, precisamente en cuanto que la pone de cabeza, explicándola como hecho histórico, como "subjetividad histórica de un grupo social", como hecho real, que se presenta como fenómeno de "especulación" filosófica y es simplemente un acto práctico, la forma de un contenido concreto social y el modo de conducir el conjunto de la sociedad para forjarse una unidad moral. La afirmación de que se trata de "apariencia", no tiene ningún significado trascendente y metafísico, sino que es la simple afirmación de su "historicidad", de su ser "muerte-vida", de su hacerse caduca porque una nueva conciencia social y moral se está desarrollando, más comprensiva, superior, que se presenta como la única "vida", como única "realidad" en confrontación con el pasado muerto y renuente a morir al mismo tiempo. La filosofía de la praxis es la concepción historicista de la realidad, que se ha liberado de todo residuo de trascendencia y de teología incluso en su última encarnación especulativa; el historicismo idealista crociano permanece todavía en la fase teológico-especulativa.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 73 bis-74.

<§> 9. Paradigmas de historia ético-política. *La Storia dell'Europa nel secolo XIX* parece ser el ensayo de historia ético-política que debe convertirse en el paradigma de la historiografía crociana ofrecido a la cultura europea. Pero hay que tener en cuenta los otros ensayos: *Storia del regno di Napoli, Storia d'Italia dal 1871 al 1915,* y también *La rivoluzione napoletana del 1799* y *Storia dell'età barocca in Italia.*[1] Los más tendenciosos y demostrativos son, sin embargo, la *Storia d'Europa* y la *Storia d'Italia.* Sobre estos dos ensayos se plantean inmediatamente las preguntas: ¿es posible escribir (concebir) una historia de Europa en el siglo XIX sin tratar orgánicamente de la Revolución Francesa y de las guerras napoleónicas?, ¿y puede hacerse una historia de Italia en la edad mo-
47 derna sin tratar las luchas del | Risorgimento? O sea: ¿es por casualidad o por una razón tendenciosa que Croce inicia sus narraciones desde 1815 y 1871, o sea que prescinde del momento de la lucha, del momento en el que se elaboran y agrupan y alinean las fuerzas en contraste, del momento en que un sistema ético-político se disuelve y otro se elabora en

el fuego y con el hierro, en el que un sistema de relaciones sociales se desintegra y decae y otro sistema surge y se afirma, y por el contrario asume plácidamente como historia el momento de la expansión cultural o ético-político? Puede decirse, por lo tanto, que el libro sobre la *Storia d'Europa* no es más que un fragmento de historia, el aspecto "pasivo" de la gran revolución que se inició en Francia en 1789, se desbordó por el resto de Europa con los ejércitos republicanos y napoleónicos, dando un poderoso empujón a los viejos regímenes y determinando, no su hundimiento inmediato como en Francia, sino su corrosión "reformista" que duró hasta 1870.[2] Se plantea el problema de si esta elaboración crociana, en su tendenciosidad no tiene una referencia actual e inmediata, no tiene el fin de crear un movimiento ideológico correspondiente al de la época tratada por Croce, de restauración-revolución, en el que las exigencias que hallaron en Francia una expresión jacobino-napoleónica fueron satisfechas en pequeñas dosis, legalmente, reformistamente, y se consiguió así salvar la posición política y económica de las viejas clases feudales, evitar la reforma agraria y especialmente evitar que las masas populares atravesaran un periodo de experiencias políticas como las que vivieron en Francia en los años del jacobinismo, en 1831, en 1848. Pero en las condiciones actuales, el movimiento correspondiente al del liberalismo moderado y conservador, ¿no sería más precisamente el movimiento fascista? Seguramente no carece de significado el que en los primeros años de su desarrollo el fascismo afirmase que se consideraba una prolongación de la tradición de la vieja derecha o derecha histórica. Podría ser una de tantas manifestaciones paradójicas de la historia (una astucia de la naturaleza, para decirlo con Vico) ésta por la que Croce, movido por preocupaciones determinadas, llegase a contribuir a un fortalecimiento del fascismo, proporcionándole indirectamente una justificación mental después de haber contribuido a depurarlo de algunas características secundarias, de orden superficialmente romántico pero no por ello menos irritantes para la compostura clásica de Goethe. La hipótesis ideológica podría ser presentada en estos términos: se tendría una revolución pasiva en el hecho de que por la intervención legislativa del Estado y a través de la organización corporativa, en la estructura económica del país serían introducidas modificaciones más o menos profundas para acentuar el elemento "plan de producción", esto es, sería acentuada la socialización y cooperación de la producción sin por ello tocar (o limitándose sólo a regular y controlar) la apropiación individual y de grupo de la ganancia. En el cuadro concreto de las relaciones sociales italianas, ésta podría ser la única solución para desarrollar las fuerzas productivas de la industria | bajo la 47a
dirección de las clases dirigentes tradicionales, en competencia con las más avanzadas formaciones industriales de países que monopolizan las materias primas y que han acumulado capitales imponentes. Que tal esquema pue-

da traducirse en práctica y en qué medida y en cuáles formas, tiene un valor relativo: lo que importa política e ideológicamente es que puede tener y tiene realmente la virtud de prestarse a crear un periodo de espera y de esperanzas, especialmente en ciertos grupos sociales italianos, como la gran masa de los pequeñoburgueses urbanos y rurales, y en consecuencia a mantener el sistema hegemónico y las fuerzas de coacción militar y civil a disposición de las clases dirigentes tradicionales. Esta ideología serviría como elemento de una "guerra de posiciones" en el campo económico (la libre competencia y el libre cambio corresponderían a la guerra de movimientos) internacional, así como la "revolución pasiva" lo hace en el campo político. En la Europa de 1789 a 1870 se dio una guerra de movimientos (política) en la Revolución Francesa y una larga guerra de posiciones desde 1815 hasta 1870; en la época actual, la guerra de movimientos se ha dado políticamente desde marzo de 1917 hasta marzo de 1921 y le ha seguido una guerra de posiciones cuyo representante, además de práctico (para Italia), ideológico, para Europa, es el fascismo.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 78-78 bis.

<§> 10. La libertad como identidad de historia <y de espíritu> y la libertad como religión-superstición, como ideología inmediatamente circunstanciada, como instrumento práctico de gobierno. Si la historia es historia de la libertad —según la proposición de Hegel— la fórmula es válida para la historia de todo el género humano de todo tiempo y todo lugar, es libertad incluso la historia de las satrapías orientales. Libertad, entonces, significa sólo "movimiento", desarrollo, dialéctica. Incluso la historia de las satrapías orientales ha sido libertad, porque ha sido movimiento y desarrollo, tanto es así que aquellas satrapías se han derrumbado. Aun más: la historia es libertad en cuanto que es lucha entre libertad y autoridad, entre revolución y conservación, lucha en la que la libertad y la revolución continuamente prevalecen sobre la autoridad y la conservación. Pero en tal caso ¿no son cada corriente y cada partido expresiones de la libertad, momentos dialécticos del proceso de libertad? ¿Cuál es pues la característica del siglo xix en Europa? No la de ser historia de la libertad, sino ser historia de la libertad consciente de serlo; en el siglo xix en Europa existe una conciencia crítica que antes no existía, se hace historia sabiendo lo que se hace, sabiendo que la historia es historia de la libertad, etcétera. La acepción del término "liberal", en Italia por ejemplo, fue en este periodo muy extensa y comprensiva. En los *Annali d'Italia* de Pietro Vigo, liberales son todos los no clericales, todos los adversarios del partido del Sillabo y por lo tanto el liberalismo comprende incluso a los internacionalistas.[1] Pero se constituyó una corriente y un partido que se llamó específicamente liberal, que de la posición es-

peculativa y *contemplativa* de la filosofía hegeliana hizo una ideología política inmediata, un instrumento práctico de dominio y de hegemonía social, un medio de conservación de instituciones políticas y económicas particulares fundadas en el curso de la Revolución Francesa, | y del re- 48
flujo que la Revolución Francesa tuvo en Europa. *Un nuevo partido conservador* había nacido, una nueva posición de autoridad se había constituido, y este nuevo partido tendía precisamente a fundirse con el partido del Sillabo. Y esta coalición sería también llamada partido de la libertad. Se plantean algunos problemas: 1] ¿qué significa concretamente "libertad" para cada una de las tendencias europeas del siglo XIX? 2] ¿Estas tendencias se movían por el concepto de libertad, o más bien por el contenido particular con el que llenaban el concepto formal de libertad? ¿Y el que ningún partido haya centralizado las aspiraciones de las grandes masas campesinas para una reforma agraria, no ha impedido precisamente a estas masas volverse fieles a la religión de la libertad, sino que libertad ha *significado para ellas sólo la libertad* y el derecho a conservar sus supersticiones bárbaras, su primitivismo, y por ello las ha constituido en ejército de reserva del partido del Sillabo? Un concepto como el de libertad que se presta a ser empleado por los propios jesuitas, contra los liberales, que se convierten en libertinos contra los "verdaderos" partidarios de la justa libertad, no es solamente una envoltura conceptual que vale sólo para el núcleo real que cada grupo social le introduce? ¿Y es que puede hablarse, entonces, de "religión de la libertad"? ¿Y además qué cosa significa en este caso "religión"? Para Croce es religión toda concepción del mundo que se presente como una moral. ¿Pero ha ocurrido esto para la "libertad"? Ésta ha sido religión para un pequeño número de *intelectuales; en las masas se ha presentado* como elemento constitutivo de una combinación o liga ideológica, de la que era parte constitutiva predominante la vieja religión católica y de la que el otro elemento importante, si no es que decisivo desde el punto de vista laico, fue el de "patria". Tampoco se diga que el concepto de "patria" era un sinónimo de "libertad"; ciertamente era un sinónimo, pero de Estado, o sea de autoridad y no de "libertad", era un elemento de "conservación" y una fuente de persecuciones y de un nuevo Santo Oficio. Me parece que Croce no consigue, ni siquiera desde su punto de vista, mantener la distinción entre "filosofía" o "ideología", entre "religión" y "superstición", que en su modo de pensar y en su polémica con la filosofía de la praxis es esencial. *Cree tratar de una filosofía y trata de una ideología*, cree tratar de una religión y trata de una superstición, cree escribir una historia en la que el elemento de clase es exorcizado y por el contrario describe con gran esmero y mérito la obra maestra política mediante la cual una determinada clase logra presentar y hacer aceptar las condiciones de su existencia y de su desarrollo de clase como principio universal, como concepción

del mundo, como religión, es decir, describe en acto el desarrollo de un medio práctico de gobierno y de dominio. El error de origen práctico no fue cometido en tal caso por los liberales del siglo XIX, que incluso prácticamente triunfaron, alcanzaron los fines que se proponían; el error de
48a origen práctico es cometido por su histo|riador Croce que, después de haber distinguido filosofía de ideología, termina por confundir una ideología política con una concepción del mundo, demostrando prácticamente que la distinción es imposible, que no se trata de dos categorías, sino de una misma categoría histórica y que la distinción es sólo de grado; es filosofía la concepción del mundo que representa la vida intelectual y moral (catarsis de una determinada vida práctica) de un grupo social entero concebido en movimiento y visto por lo tanto no sólo en sus intereses actuales e inmediatos, sino también en aquellos futuros y mediatos; es ideología cada concepción particular de los grupos internos de la clase que se proponen ayudar a la resolución de problemas inmediatos y circunscritos. Pero para las grandes masas de la población gobernada y dirigida, la filosofía o religión del grupo dirigente y de sus intelectuales se presenta siempre como fanatismo y superstición, como motivo ideológico propio de una masa servil. ¿Y el grupo dirigente no se propone acaso perpetuar este estado de cosas? Croce debería explicar cómo es que la concepción del mundo de la libertad no puede convertirse en elemento pedagógico en la enseñanza de las escuelas elementales y cómo él mismo, siendo ministro, introdujo en las escuelas elementales la enseñanza de la religión confesional. Esta ausencia de "expansividad" en las grandes masas es el testimonio del carácter restringido, práctico inmediatamente, de la filosofía de la libertad.[2]

Nota I. A propósito del concepto de autoridad y libertad debe meditarse especialmente el capítulo "Estado e Iglesia en sentido ideal y su perpetua lucha en la historia" del libro *Etica e Politica* (pp. 339 ss.). Este capítulo es de gran interés porque en él se atenúan implícitamente la crítica y la oposición a la filosofía de la praxis y el elemento "económico" y práctico halla una consideración en la dialéctica histórica.[3]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 35 bis.

<§>. 11. ¿Puede decirse, sin embargo, que en la concepción de Croce, aun después de la elaboración sufrida en estos últimos años, no haya más rastros de filosofía de la praxis? ¿El historicismo de Croce no resiente ya absolutamente ninguna influencia de su experiencia intelectual de los años desde el 90 al 900? La posición de Croce a este respecto resulta de varios escritos; interesantes especialmente el prefacio de 1917 a la nueva edición de *Materialismo storico,* la sección dedicada al materialismo histórico en la *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX*[1] y el *Contributo alla*

critica di me stesso. Pero si interesa lo que Croce piensa de sí mismo, esto no es suficiente y no agota la cuestión. Según Croce, su posición con respecto a la filosofía de la praxis no es la de un ulterior desarrollo (de *una superación) por el que la filosofía de la praxis se haya convertido en* un momento de una concepción más elaborada, pero el valor de la experiencia habría sido sólo negativo, en el sentido de que habría contribuido a destruir prejuicios, residuos pasionales, etcétera. Para emplear una metáfora tomada del lenguaje de la física, la filosofía de la praxis habría actuado en la mentalidad de Croce como un agente catalizador, que es necesario para obtener el | nuevo producto, pero del cual no queda rastro 49
en el producto mismo. ¿Pero es cierto esto? A mí me parece que bajo la forma y el lenguaje especulativo es posible rastrear más de un elemento de la filosofía de la praxis en la concepción de Croce. Seguramente se podría decir más aún y esta investigación sería de inmenso significado histórico e intelectual en la época presente, es decir: que así como la filosofía de la praxis ha sido la traducción del hegelianismo en lenguaje historicista, *así la filosofía de Croce es en una medida muy notable una retraducción* a lenguaje especulativo del historicismo realista de la filosofía de la praxis. En febrero de 1917, en una breve nota que precedía a la reproducción del escrito de Croce "Religione e serenità" (cfr. *Etica e Politica*, pp. 23-25) que entonces acababa de aparecer en la *Critica*,[2] yo escribí que así como el hegelianismo había sido la premisa de la filosofía de la praxis en el siglo XIX, en los orígenes de la civilización contemporánea, así la filosofía crociana podía ser la premisa de una recuperación de la filosofía de la praxis en nuestros días, para nuestras generaciones. La cuestión fue apenas aludida, en una forma ciertamente primitiva y ciertísimamente inadecuada, porque en aquel tiempo el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y política no estaba claro en mí y yo era de tendencia más bien crociana.[3] Pero ahora, aunque no con la madurez y la capacidad que serían necesarias al asunto, *me parece que la posición debe retomarse y* presentarse en forma críticamente más elaborada. Esto es: hay que rehacer, para la concepción filosófica de Croce, la misma reducción que los primeros teóricos de la filosofía de la praxis hicieron para la concepción hegeliana. Éste es el único modo históricamente fecundo de determinar una recuperación adecuada de la filosofía de la praxis, de elevar esta concepción que, por las necesidades de la vida práctica inmediata, se ha venido "vulgarizando", hasta la altura que debe alcanzar para la solución de las tareas más complejas que el desarrollo actual de la lucha propone, o sea hasta la creación de una nueva cultura integral, que tenga las características de masas de la Reforma protestante y del iluminismo francés y tenga las características de clasicismo de la cultura griega y del Renacimiento italiano, una cultura que retomando las palabras de Carducci sintetice a Maximilien Robespierre y a Emmanuel Kant, la política y la filo-

sofía en una unidad dialéctica intrínseca a un grupo social no sólo francés o alemán, sino europeo y mundial. Es preciso que la herencia de la filosofía clásica alemana sea no sólo inventariada, sino hecha nuevamente vida operante, y para ello hay que hacer el balance de la filosofía de Croce, o sea, que para nosotros los italianos ser herederos de la filosofía clásica alemana significa ser herederos de la filosofía crociana, que representa el momento mundial actual de la filosofía clásica alemana.

Croce combate con excesivo encarnizamiento la filosofía de la praxis y en su lucha recurre a aliados paradójicos, como el mediocrísimo De
49a Man.[4] Este encarnizamiento | es sospechoso, puede resultar una coartada para negar una rendición de cuentas. Hay, por el contrario, que llegar a esta rendición de cuentas, del modo más amplio y profundo posible. Un trabajo de este tipo, un *Anti-Croce* que en la atmósfera cultural moderna pudiera tener el significado y la importancia que tuvo el *Anti-Dühring* para la generación anterior a la guerra mundial, valdría la pena de que todo un grupo de hombres le dedicasen diez años de actividad.

Nota I. Los rastros de la filosofía de la praxis pueden encontrarse especialmente en la solución que Croce dio a problemas particulares. Un ejemplo típico me parece la doctrina del origen práctico del error. En general se puede decir que la polémica contra la filosofía del acto puro de Giovanni Gentile ha obligado a Croce a un mayor realismo y a experimentar cierto fastidio e impaciencia al menos frente a las exageraciones del lenguaje especulativo, convertido en jerga y "ábrete, sésamo" de los frailecillos menores actualistas.

Nota II. Pero la filosofía de Croce no puede ser, sin embargo, examinada independientemente de la de Gentile. Un *Anti-Croce* debe ser también un *Anti-Gentile*; el actualismo dará los efectos de claroscuro en el cuadro que son necesarios para un mayor relieve.

<§> 12. De todo lo dicho anteriormente se desprende que la concepción historiográfica de Croce de la historia como historia ético-política no debe ser juzgada como una futilidad que haya que rechazar sin más. Por el contrario, hay que establecer con gran energía que el pensamiento historiográfico de Croce, incluso en su fase más reciente, debe ser estudiado y meditado con la máxima atención. Representa esencialmente una reacción frente al "economismo" y al mecanicismo fatalista, aunque se presente como superación destructiva de la filosofía de la praxis. Incluso en el juicio del pensamiento crociano, vale el criterio de que una corriente filosófica debe ser criticada y valorada no por lo que pretende ser, sino por lo que es realmente y se manifiesta en las obras históricas concretas. Para la filosofía de la praxis el mismo método especulativo no es futilidad, sino que ha sido fecundo en valores "instrumentales" del

pensamiento en el desarrollo de la cultura, valores instrumentales que la filosofía de la praxis se ha incorporado (la dialéctica, por ejemplo). El pensamiento de Croce debe pues, por lo menos, ser apreciado como valor instrumental, y así puede decirse que ha atraído enérgicamente la atención sobre la importancia de los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida orgánica de la sociedad civil y del Estado, sobre el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto. Que esto no es "fútil" queda demostrado por el hecho de que contemporáneamente a Croce, al más grande teórico moderno de la filosofía de la praxis, en el terreno de la lucha y de la organización política, con terminología política, en oposición a las diversas tendencias "economistas" ha revalorizado el frente de lucha cultural y construido la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza y como forma actual de la doctrina cuarentaiochesca de la "revolución permanente".[1] Para la filosofía de la praxis, la concepción de la historia ético-política, en cuanto dependiente de toda concepción realista, puede ser asumida | como un "canon empírico" de investigación histórica a tener 50
siempre presente en el examen y profundización del desarrollo histórico, si se quiere hacer historia integral y no historia parcial y extrínseca (historia de las fuerzas económicas como tales, etcétera).

<§> 13. *Notas.* 1] Elementos de historia ético-política en la filosofía de la praxis: concepto de hegemonía, revalorización del frente filosófico, estudio sistemático de la función de los intelectuales en la vida estatal e histórica, doctrina del partido político como vanguardia de todo movimiento histórico progresista.

2] Croce-Loria. Se puede demostrar que entre Croce y Loria la diferencia no es realmente muy grande en el modo de interpretar la filosofía de la praxis. Croce, reduciendo la filosofía de la praxis a un canon práctico de interpretación histórica, con el cual se atrae la atención de los historiadores sobre la importancia de los hechos económicos, no ha hecho más que reducirla a una forma de "economismo". Si se despoja a Loria de todas sus extravagancias estilísticas y desenfrenos fantasmagóricos (y ciertamente mucho de lo que es característico de Loria se pierde de esta manera) se ve que éste se aproxima a Croce en el núcleo más serio de su interpretación (cfr. a este propósito *Conversazioni Critiche*, I, pp. 291 ss.).[1]

3] Historia especulativa y necesidad de una Minerva más gruesa. Leon Battista Alberti escribió de los matemáticos: "Éstos, con sólo su ingenio, separada toda materia, miden las formas de las cosas. Nosotros, porque queremos las cosas puestas a la vista, usaremos una Minerva más gruesa".[2]

4] Si fuese cierto, en forma tan genérica, que la historia de Europa en el siglo XIX ha sido historia de la libertad, toda la historia anterior habría sido, de manera igualmente genérica, historia de la autoridad; todos los siglos precedentes habrían sido de un mismo color gris e indistinto, sin desarrollo, sin lucha. Por otra parte: un principio hegemónico (ético-político) triunfa después de haber vencido a otro principio (y de haberlo asumido como su momento, diría precisamente Croce). ¿Pero por qué lo vencerá? ¿Por sus dotes intrínsecas de carácter "lógico" y racional abstracto? No buscar las razones de esta victoria significa hacer historia exteriormente descriptiva, sin relieve de nexos necesarios y causales. Incluso el Borbón representaba un principio ético-político, personificaba una "religión" que tenía a sus fieles en los campesinos y en los holgazanes. Así pues, siempre ha habido lucha entre dos principios hegemónicos, entre dos "religiones", y no sólo habrá que describir la expansión triunfal de una de ellas, sino justificarla históricamente. Habrá que explicar por qué en 1848 los campesinos croatas combatieron contra los liberales milaneses y los campesinos lombardo-vénetos combatieron contra los liberales vieneses. Entonces el vínculo real ético-político entre gobernantes y gobernados era la persona del emperador o del rey ("¡hemos escrito en bronce, que viva Francisco II!"), como más tarde el vínculo será no el del concepto de libertad, sino el concepto de patria y de nación. La "religión" popular sustituyendo al catolicismo (o mejor en combinación con éste) ha sido la del "patriotismo" y del nacionalismo. He leído que durante el *affaire* Dreyfus un científico francés masón y ministro dijo explícitamente que su partido quería aniquilar la influencia de la Iglesia
50a en Francia, y puesto que la multitud tenía ¦ necesidad de un fanatismo (los franceses usan en política el término "mystique") se organizaría la exaltación del sentimiento patriótico. Hay que recordar, por lo demás, el significado que asumió el término "patriota" durante la Revolución Francesa (ciertamente significó "liberal", pero con un significado concreto nacional) y cómo éste, a través de las luchas del siglo XIX, fue sustituido por el de "republicano", por el nuevo significado asumido por el término patriota que se ha convertido en monopolio de los nacionalistas y derechistas en general. Que el contenido concreto del liberalismo popular haya sido el concepto de patria y de nación se puede ver por su misma evolución en nacionalismo, y en la lucha contra el nacionalismo tanto de parte de Croce, representante de la religión de la libertad, como del papa, representante del catolicismo. (En forma popular una documentación de esta religión popular puede extraerse de los sonetos sobre la *Scoperta dell'America* de Pascarella).[3]

5] La historia especulativa puede ser considerada como un retorno, en formas literarias hechas más sagaces o menos ingenuas por el desarrollo de la capacidad crítica, a modos de historia ya caídos en descrédito como

vacíos y retóricos[a] y registrados en diversos libros del mismo Croce. La historia ético-política, en cuanto que prescinde del concepto de bloque histórico en el cual contenido económico social y forma ético-política se identifican concretamente en la reconstrucción de los diversos periodos históricos, no es otra cosa que una presentación polémica de filosofemas más o menos interesantes, pero no es historia. En las ciencias naturales ello equivaldría a un retorno a las clasificaciones según el color de la piel, de las plumas, del pelo de los animales, y no según la estructura anatómica. La referencia a las ciencias naturales en el materialismo histórico y el hablar de "anatomía" de la sociedad era sólo una metáfora y un impulso de profundizar las investigaciones metodológicas y filosóficas.[4] En la historia de los hombres, que no tiene la misión de clasificar de manera naturalista los hechos, el "color de la piel" hace "bloque" con la estructura anatómica y con todas las funciones fisiológicas; no se puede pensar un individuo "desollado" como el verdadero "individuo", pero tampoco el individuo "deshuesado" y sin esqueleto. Un escultor, Rodin, ha dicho (cfr. Maurice Barrès, *Mes Cahiers,* IV serie): "Si nous n'étions pas prévenus contre le squelette, nous verrions comme il est beau".[5] En un cuadro o en una estatua de Miguel Ángel se "ve" el esqueleto de las figuras retratadas, se siente la solidez de la estructura bajo los colores o el relieve del mármol. La historia de Croce representa "figuras" deshuesadas, sin esqueleto, con carnes fláccidas y flojas incluso bajo los afeites de los barnices literarios del escritor.

6] El transformismo como una forma de la revolución pasiva en el periodo desde 1870 en adelante.

7] Para evaluar la función de Croce en la vida italiana recordar que tanto las Memorias de Giolitti como las de Salandra concluyen con una carta de Croce.[6]

8] Con lenguaje crociano se puede decir que la religión de la libertad se opone a la religión del Sillabo, que niega en bloque la civilización moderna; la filosofía de la praxis es una "herejía" de la religión de la libertad, porque ha nacido en el mismo terreno de la civilización moderna.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 73 bis, 75, 79-80.

[a] En el manuscrito: "caídas en descrédito como vacías y retóricas".

<PARTE II>
LA FILOSOFÍA DE BENEDETTO CROCE

Algunos criterios generales metodológicos para la crítica de la filosofía de Croce. Conviene, en un primer momento, estudiar la filosofía de Croce según algunos criterios expuestos por el mismo Croce [criterios que, a su vez, forman parte de la concepción general misma]:

1] No buscar en Croce un "problema filosófico general", sino ver en su filosofía aquel problema o aquella serie de problemas que más interesan en el momento dado, esto es, que están más adscritos a la vida actual y que son como su reflejo: este problema o serie de problemas me parece que es el de la historiografía por una parte y el de la filosofía de la práctica, de la ciencia política, de la ética, por la otra.

2] Hay que estudiar atentamente los escritos "menores" de Croce, o sea además de las obras sistemáticas y orgánicas, las recopilaciones de artículos, de anotaciones, de pequeñas memorias, que tienen un mayor y evidente vínculo con la vida, con el movimiento histórico concreto.

3] Hay que establecer una "biografía filosófica" de Croce, o sea identificar las diversas expresiones asumidas por el pensamiento de Croce, el diverso planteamiento y resolución de ciertos problemas, los nuevos problemas surgidos de su quehacer y que se impusieron a su atención, y para esta investigación es especialmente útil el estudio de sus escritos menores, en la colección de la *Critica* y en las otras publicaciones que los contienen; la base de esta investigación puede ser dada por el *Contributo alla critica di me stesso* y por los escritos, ciertamente autorizados, de Francesco Flora y de Giovanni Castellano.[1]

4] Críticos de Croce: positivistas, neoescolásticos, idealistas actuales. Objeciones de estos críticos.

§ <1>.[a] ¿Cómo se puede plantear para la filosofía de Croce el problema de "volver a poner al hombre sobre sus pies", de hacerlo caminar

[a] En el manuscrito el signo de parágrafo era seguido por el título, luego cancelado, "El hombre que camina sobre la cabeza".

con los pies y no con la cabeza?[1] Es el problema de los residuos de "trascendencia,[a] de metafísica, de teología" en Croce, es el problema de la calidad de su "historicismo". Croce afirma a menudo y gustosamente que ha hecho todos los esfuerzos posibles para expurgar de su pensamiento todo rastro residual de trascendencia,[a] de teología, de metafísica, hasta rechazar en filosofía toda idea de "sistema" y de "problema fundamental". ¿Pero es exacto que lo haya logrado?

Croce se afirma "dialéctico" (aunque introduce en la dialéctica una "dialéctica de los distintos", además de la dialéctica de los opuestos, que no ha logrado demostrar qué es la dialéctica o qué es exactamente), pero el punto a aclarar es éste: ¿en el devenir ve él el devenir mismo o el "concepto" de devenir? Éste me parece el punto del que hay que partir para profundizar: 1] el historicismo de Croce, y en último análisis, su concepción de la realidad, del mundo, de la vida, o sea su filosofía "tout court"; 2] su disensión respecto a Gentile y al idealismo actual; 3] su incomprensión del materialismo histórico, acompañada por la obsesión del materialismo histórico mismo. Que Croce ha estado siempre obsesionado por el materialismo histórico, y lo sigue estando en forma incluso más aguda que en el pasado, no es difícil de demostrar. Que tal obsesión se haya vuelto espasmódica en estos últimos años queda demostrado: por las menciones contenidas en los *Elementi di politica*,[2] por su intervención a propósito de la estética del materialismo histórico en el Congreso de Oxford (cfr. noticia publicada en la *Nuova Italia*),[3] por la reseña de las obras completas de Marx-Engels publicada en la *Critica* de 1930,[4] por la alusión contenida en los *Capitoli introduttivi di una Storia dell'Europa nel secolo XIX*,[5] por las cartas a Barbagallo publicadas en la *Nuova Rivista Storica* de 1928-29[6] y especialmente por la importancia dada al libro de Fülöp-Miller, según resulta de algunas notas publicadas en la *Critica* en 1925 (me parece).[7]

Si es necesario, en el perenne fluir de los acontecimientos, establecer conceptos, sin los cuales la realidad no podría ser | comprendida, también es preciso, y es incluso imprescindible, establecer y recordar que realidad en movimiento y concepto de la realidad, si lógicamente pueden ser separados, históricamente deben ser concebidos como unidad inseparable. De otra manera ocurre lo que le sucede a Croce, que la historia se convierte en una historia formal, una historia de conceptos, y en último análisis una historia de los intelectuales, incluso una historia autobiográfica del pensamiento de Croce, una historia inútil. Croce está cayendo en una nueva y extraña forma de sociologismo "idealista", no menos ridículo e inconcluyente que el sociologismo positivista. 1a

[a] En el manuscrito originalmente: "trascendentalismo"; luego corregido como "trascendencia".

§ <2>. *Identidad de historia y filosofía.* La identidad de historia y filosofía es inmanente en el materialismo histórico (pero, en cierto sentido, como previsión histórica de una fase futura). ¿Ha tomado Croce el arranque de la filosofía de la praxis de Antonio Labriola? De todos modos esta identidad se ha convertido, en la concepción de Croce, en algo bien distinto de la que es inmanente en el materialismo histórico: ejemplo los últimos escritos de historia ético-política del propio Croce. La proposición de que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana[1] contiene precisamente la identidad entre historia y filosofía; lo mismo la proposición de que los filósofos hasta ahora sólo han explicado el mundo y que ahora se trata de transformarlo.[2]

Esta proposición de Croce de la *identidad de historia y filosofía* es la más rica en consecuencias críticas; 1] está mutilada si no llega también a la identidad de historia y de política (y deberá entenderse por política aquella que se realiza y no sólo los intentos diversos y repetidos de realización [algunos de los cuales fracasan tomados en sí mismos] y, 2] por lo tanto también la identidad de política y filosofía. Pero si es necesario admitir esta identidad, ¿cómo sigue siendo posible distinguir las ideologías (iguales, según Croce, a instrumentos de acción política) de la filosofía? O sea, la distinción será posible, pero sólo por grados (cuantitativa) y no cualitativamente. Las ideologías, además, serán la "verdadera" filosofía, porque resultarán ser aquellas "vulgarizaciones" filosóficas que llevan a las masas a la acción concreta, a la transformación de la realidad. Ellas, por lo tanto, serán el aspecto de masas de toda concepción filosófica, que en el "filósofo" adquiere características de universalidad abstracta, fuera del tiempo y del espacio, características peculiares de origen literario y antihistórico.

La crítica del concepto de historia en Croce es esencial: ¿no tiene un origen puramente libresco y erudito? Sólo la identificación de historia y política quita a la historia este carácter suyo. Si el político es un historiador (no sólo en el sentido de que hace la historia, sino en el sentido de que operando en el presente interpreta el pasado), el historiador es un político y en este sentido (que por lo demás aparece también en Croce) la historia es siempre historia contemporánea, o sea política: pero Croce no puede llegar hasta esta conclusión necesaria, precisamente porque ella conduce a la identificación de historia y política y por lo tanto de ideología y filosofía.

§ <3>. *Croce y Bernstein.* En la carta de Sorel a Croce del 9 de septiembre de 1899 (confrontar toda la carta en la *Critica*) está escrito: "Bernstein vient de m'écrire qu'il a indiqué dans la *Neue Zeit* n. 46, qu'il avait été inspiré, en une certaine mesure, par vos travaux. Cela est inté-

ressant parce que les Allemands ne sont pas faits pour indiquer des sources étrangères à leurs idées".[1]

§ <4>. *Croce y Hegel.* Del artículo de Guido Calogero, "Il neohegelismo nel pensiero italiano contemporaneo", *Nuova Antologia,* 16 de agosto de 1930 (se trata de la ponencia leída en alemán por Calogero en el 1er. Congreso internacional hegeliano, celebrado en La Haya del 21 al 24 de abril de 1930): "Para Croce <. . .> el mérito de la doctrina hegeliana es ante todo el de su 'lógica de la filosofía', o sea de su teoría de la dialéctica, como única forma del pensamiento mediante el cual él puede realmente superar, unificándolos, todos aquellos dualismos que en el plano de la clásica lógica intelectualista él no puede más que constatar, debilitando con ello el sentido de la unidad de lo real. La conquista inmortal de Hegel es la afirmación de la unidad de los opuestos, concebida no en el sentido de una estática y mística *coincidentia oppositorum* sino en el de una dinámica *concordia discors*: la cual es absolutamente necesaria a la realidad para que ésta pueda ser pensada como vida, desarrollo, valor, en donde toda positividad sea obligada a realizarse juntamente afirmando y eternamente superando su negatividad. Al mismo tiempo, la conciliación dialéctica de los dualismos esenciales de lo real (bien y mal, verdadero y falso, finito e infinito, etcétera) conduce a la exclusión categórica de todas aquellas otras formas de dualismo, que se basan en la fundamental antítesis de un mundo de la realidad y de un mundo de la apariencia, | de 2
una esfera de la trascendencia o del nóumeno y de una esfera de la inmanencia o del fenómeno: antítesis que se eliminan todas por la rigurosa disolución de su elemento trascendente o nouménico, que representa la simple exigencia, por tal vía imposible de satisfacer y ahora de otra manera satisfecha, de salir del mundo de las antinomias y de las contradicciones al de la inmóvil y pacífica realidad. Hegel es así el verdadero instaurador del inmanentismo: en la doctrina de la identidad de lo racional y de lo real es consagrado el concepto del valor unitario del mundo en su concreto desarrollo, como en la crítica del abstracto *sollen* se expresa típicamente la antítesis a toda negación de aquella unidad y a toda hipostatización del ideal en una esfera trascendente a aquella de su realización efectiva. Y desde este punto de vista, por primera vez, el valor de la realidad se identifica absolutamente con el de su historia: en la inmanencia hegeliana se conjunta, así, la fundación capital de todo el historicismo moderno.

Dialéctica, inmanentismo, historicismo: éstos son, podría resumirse, los méritos esenciales del hegelianismo desde el punto de vista del pensamiento crociano, que en este aspecto puede realmente sentirse su seguidor y continuador."[1]

§ <5>. *Ciencia de la política.* ¿Qué significa la acusación de "materialismo" que a menudo hace Croce a determinadas tendencias políticas? ¿Se trata de un juicio de orden teórico, científico, o de una manifestación de polémica política en acto? Materialismo, en estas polémicas, parece que significa "fuerza material", "coerción", "hecho económico", etcétera. ¿Pero acaso la "fuerza material", la "coerción", el "hecho económico" son "materialistas"? ¿Qué significaría "materialismo" en este caso? Cfr. *Etica e politica,* p. 341: "Hay tiempos en los cuales, etcétera".[1]

§ <6>. *Introducción al estudio de la filosofía.*

I. *El término de "catarsis".* Se puede emplear el término de "catarsis" para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de la "necesidad a la libertad". La estructura, de fuerza exterior que aplasta al hombre, lo asimila a sí, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento "catártico" se convierte así, me parece, en el punto de partida para toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que son resultado del desarrollo dialéctico. (Recordar los dos puntos entre los que oscila este proceso: — que ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya o estén en vías de aparición las condiciones necesarias y suficientes — y que ninguna sociedad perece antes de haber expresado todo su contenido potencial).[1]

II. *Concepción subjetiva de la realidad y filosofía de la praxis.* La filosofía de la praxis "absorbe" la concepción subjetiva de la realidad (el idealismo) en la teoría de las superestructuras, la absorbe y la explica históricamente, o sea la "supera", la reduce a un "momento" suyo. La teoría de las superestructuras es la traducción en términos de historicismo realista de la concepción subjetiva de la realidad.

III. *Realidad del mundo externo.* Además del ejemplo de Tolstoi[2] recordar la forma cómica en que un periodista representaba al filósofo "profesional o tradicional" (representado por Croce en el capítulo "El 'Filósofo' ") que durante años y años está sentado ante su mesita, remirando el tintero y preguntándose: —Este tintero, *¿está dentro de mí o está fuera de mí?*[3]

IV. *Traducibilidad de los lenguajes científicos.* Las notas escritas en esta sección deben ser recogidas en la sección general sobre las relaciones de las filosofías especulativas y la filosofía de la praxis y de su reducción a ésta como momento político que la filosofía de la praxis explica "políticamente". Reducción a "política" de todas las filosofías especulativas, a momento de

la vida histórico-política; la filosofía de la praxis concibe la realidad de las relaciones humanas de conocimiento como elemento de "hegemonía" política.

§ <7>. *Identificación de individuo y Estado.* Para mostrar el verbalismo de las nuevas enunciaciones de "economía especulativa" del grupo Spirito y Cía.[1] basta recordar que la identificación de individuo y Estado es también la identificación de Estado e individuo; una identidad no cambia si un término es primero o segundo en el orden gráfico o fónico, evidentemente. Por ello, decir que hay que identificar individuo y Estado es menos que nada, es puro vaniloquio, si las cosas estuvieran en estos términos. Si individuo signi|fica "egoísmo" en sentido burdo, "sórdidamente 2ª
hebraico",[2] la identificación no sería más que un modo metafórico de acentuar el elemento "social" del individuo, o sea de afirmar que "egoísmo" en sentido económico significa algo distinto de "burdamente egoísta". Me parece que también en este caso se trata de la ausencia de una clara enunciación del concepto de Estado, y de la distinción en él entre sociedad civil y sociedad política, entre dictadura y hegemonía, etcétera.

§ <8>. Libertad y "automatismo" [o racionalidad]. ¿Están en oposición la libertad y el llamado automatismo? El automatismo está en oposición con el arbitrio, no con la libertad. El automatismo es una libertad de grupo, en oposición al arbitrio individualista. Cuando Ricardo decía "establecidas estas condiciones" se tendrán estas consecuencias en economía, no hacía "determinista" la economía misma, ni su concepción era "naturalista". Observaba que establecida la actividad solidaria y coordinada de un grupo social, que opere según ciertos principios aceptados por convicción (libremente) en vista de ciertos fines, se tiene un desarrollo que puede llamarse automático y se puede asumir como desarrollo de ciertas leyes reconocibles y aislables con el método de las ciencias exactas. En todo momento hay una elección libre, que se da según ciertas líneas directrices idénticas para una gran masa de individuos o voluntades aisladas, en cuanto que éstas se han vuelto homogéneas en un determinado clima ético-político. No hace falta decir que todas operan en forma igual: los arbitrios individuales son también múltiples, pero la parte homogénea predomina y "dicta la ley". Porque si el arbitrio se generaliza, ya no es arbitrio sino traslación de la base del "automatismo", nueva racionalidad. Automatismo no es sino racionalidad, pero en la palabra "automatismo" existe el intento de dar un concepto despojado de cualquier halo especulativo: es posible que la palabra racionalidad acabe por atribuirse al automatismo en las operaciones humanas, mientras que la de

"automatismo" volverá a indicar el movimiento de las máquinas, que se vuelven "automáticas" después de la intervención del hombre y cuyo automatismo es sólo una metáfora verbal, como se ha dicho de las operaciones humanas.[1]

§ <9>. *Introducción al estudio de la filosofía. Inmanencia especulativa e inmanencia historicista o realista.* Se afirma que la filosofía de la praxis nació en el terreno del máximo desarrollo de la cultura de la primera mitad del siglo XIX, cultura representada por la filosofía clásica alemana, por la economía clásica inglesa, y por la literatura y práctica política francesa. En el origen de la filosofía de la praxis se hallan estos tres momentos culturales.[1] ¿Pero en qué sentido hay que entender esta afirmación? ¿Cómo es que cada uno de estos movimientos ha contribuido a elaborar respectivamente la filosofía, la economía, la política de la filosofía de la praxis? ¿O bien que la filosofía de la praxis ha elaborado sintéticamente los tres movimientos, o sea toda la cultura de la época, y que en la síntesis nueva, en cualquier momento que se la examine, mo-
3 mento teórico, económico, político, | se encuentra como "momento" preparatorio cada uno de los tres movimientos? Esto es exactamente lo que a mí me parece. Y el momento sintético unitario me parece que debe identificarse en el nuevo concepto de inmanencia, que por su forma especulativa, ofrecida por la filosofía clásica alemana, ha sido traducido en forma historicista con la ayuda de la política francesa y de la economía clásica inglesa. Por lo que respecta a las relaciones de identidad sustancial entre el lenguaje filosófico alemán y el lenguaje político francés, cfr. las notas contenidas de manera dispersa en los diversos cuadernos.[1] Pero una investigación de las más interesantes y fecundas me parece que debería hacerse a propósito de las relaciones entre filosofía alemana, política francesa y economía clásica inglesa. En cierto sentido me parece que puede decirse que la filosofía de la praxis es igual a Hegel + David Ricardo. El problema debe presentarse inicialmente así: ¿los nuevos cánones metodológicos introducidos por Ricardo en la ciencia económica deben considerarse como valores meramente instrumentales (para entendernos, como un nuevo capítulo de la lógica formal) o han tenido un significado de innovación filosófica? ¿El descubrimiento del principio lógico formal de la "ley de tendencia", que lleva a definir científicamente los conceptos fundamentales en la economía de "homo oeconomicus" y de "mercado determinado", no ha sido un descubrimiento de valor también gnoseológico? ¿No implica precisamente una nueva "inmanencia", una nueva concepción de la "necesidad' y de la libertad, etcétera? Esta traducción me parece precisamente la que ha hecho la filosofía de la praxis, que ha universalizado los descubrimientos de Ricardo extendiéndolos adecuadamente a toda la historia, obteniendo con ello originalmente una nueva concep-

ción del mundo. Habrá que estudiar toda una serie de cuestiones: 1] resumir los principios científico-formales de Ricardo en su forma de cánones empíricos; 2] buscar el origen histórico de estos principios ricardianos que están vinculados al surgimiento de la ciencia económica misma, o sea al desarrollo de la burguesía como clase "concretamente mundial" y por lo tanto a la formación de un mercado mundial ya bastante "denso" de movimientos complejos, para que de él se puedan aislar y estudiar las leyes de regularidad necesarias, o sea las leyes de tendencia, que son leyes no en sentido naturalista o del determinismo especulativo, sino en sentido "historicista", o sea en cuanto que en ellas se verifica el "mercado determinado" o sea un ambiente orgánicamente vivo y vinculado en sus momentos de desarrollo. (La economía estudia estas leyes de tendencia en cuanto expresiones *cuantitativas* de los fenómenos; en el paso de la economía a la historia general el concepto de cantidad es integrado en el de calidad y en la dialéctica cantidad que se vuelve calidad [*cantidad = necesidad; calidad = libertad*. La dialéctica[a] cantidad-calidad es idéntica a la de necesidad-libertad]); 3] poner en conexión a Ricardo con Hegel y con Robespierre; 4] cómo la filosofía de la praxis ha llegado de la síntesis de estas tres corrientes vivas a la nueva concepción de la inmanencia, depurada de todo rastro de trascendencia y de teología.[3]

§ <10>. *Introducción al estudio de la filosofía.* 1] Una serie de conceptos a profundizar es también la de: empirismo-realismo [historicista]-especulación filosófica.

2] Junto a la investigación mencionada en el parágrafo anterior y | re- 3a
lativa a la cuestión de la aportación ricardiana a la filosofía de la praxis, hay que situar la mencionada en la p. 49 de este mismo cuaderno,[1] referente a la actitud de la filosofía de la praxis frente a la actual continuación de la filosofía clásica alemana representada por la moderna filosofía idealista italiana de Croce y Gentile. ¿Cómo hay que entender la proposición de Engels sobre la herencia de la filosofía clásica alemana?[2] ¿Hay que entenderla como un círculo ya cerrado, en el que la absorción de la parte vital del hegelianismo está ya definitivamente cumplida, de una vez por todas, o se puede entender como un proceso histórico todavía en movimiento, por el que se reproduce una necesidad nueva de síntesis cultural filosófica? A mí me parece justa esta segunda respuesta: en realidad se reproduce aún la posición recíprocamente unilateral criticada en la primera tesis sobre Feuerbach entre materialismo e idealismo y al igual que entonces, si bien en un momento superior, es necesaria la síntesis en un momento de desarrollo superior de la filosofía de la praxis.

[a] En el manuscrito una variante interlineal: "El nexo dialéctico".

§ <11>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce.* Para comprender la posición de Croce en la segunda posguerra es útil recordar la respuesta enviada por Mario Missiroli a una encuesta promovida por la revista *Il Saggiatore* y publicada en 1932 (sería interesante conocer todas las respuestas a la encuesta). Missiroli escribió (cfr. *Critica Fascista* del 15 de mayo de 1932): "No veo aún nada bien delineado, sino sólo estados de ánimo, tendencias sobre todo morales. Difícil prever cuál podrá ser la orientación de la cultura; pero no dudo en formular la hipótesis de que se vaya hacia un positivismo absoluto, que vuelva a honrar la ciencia y el racionalismo en el sentido antiguo de la palabra. La búsqueda experimental podrá ser la gloria de esta nueva generación, que ignora y quiere ignorar los verbalismos de las filosofías más recientes. No me parece temerario prever un resurgimiento del clericalismo, que, personalmente, estoy lejos de augurar".[1]

¿Qué podrá significar "positivismo absoluto"? La "previsión" de Missiroli coincide con la afirmación hecha varias veces en estas notas de que toda la actividad teórica más reciente de Croce se explica por la previsión de un nuevo arranque en gran estilo y con características tendencialmente hegemónicas de la filosofía de la praxis, que pueda reconciliar la cultura popular y la ciencia experimental con una visión del mundo que no sea el grosero positivismo ni el alambicado actualismo ni el libresco neotomismo.

§ <12>. *Introducción al estudio de la filosofía.* La proposición contenida en la introducción a la *Crítica de la economía política* de que los hombres toman conciencia de los conflictos de estructura en el terreno de las ideologías,[1] debe ser considerada como una afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral. De ahí se sigue que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un alcance gnoseológico y por lo tanto en este campo debe buscarse la aportación teórica máxima de Ilich a la filosofía de la praxis. Ilich habría hecho progresar [efectivamente] la filosofía [como filosofía] en cuanto que hizo progresar la doctrina y la práctica política. La realización de un aparato
4 hegemónico, en cuanto que crea | un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico. Con lenguaje crociano: cuando se consigue introducir una nueva moral conforme a una nueva concepción del mundo, se acaba por introducir también tal concepción, o sea que se determina toda una reforma filosófica.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 74-74bis.

§ <13>. *Introducción al estudio de la filosofía.* En el pasaje sobre el "materialismo francés en el siglo XVIII" *(Sagrada familia)* está bastante bien y claramente mencionada la génesis de la filosofía de la praxis: ésta es el "materialismo" perfeccionado por la labor de la misma filosofía especulativa y fundido con el humanismo.[1] Es verdad que con estos perfeccionamientos del viejo materialismo queda sólo el realismo filosófico.

Otro punto a meditar es éste: si la concepción de "espíritu" de la filosofía especulativa no es una transformación puesta al día del viejo concepto de "naturaleza humana", propio tanto de la trascendencia como del materialismo vulgar, esto es, si en la concepción del "espíritu" no hay nada más que el viejo "Espíritu santo" especulativizado. Podría entonces decirse que el idealismo es intrínsecamente teológico.

§ <14>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce.* La posición relativa de Croce en la jerarquía intelectual de la clase dominante ha cambiado después del Concordato y de producirse la fusión en una unidad moral de las dos ramas de esta misma clase. Se necesita una doble obra de educación por parte de los responsables: educación del nuevo personal dirigente a "transformar" y asimilar y educación de la parte católica, que por lo menos deberá estar subordinada (también subordinar y educar, en ciertas condiciones). La entrada en masa de los católicos en la vida estatal después del Concordato (y esta vez han entrado como y en cuanto que católicos e incluso con privilegios culturales) ha hecho mucho más difícil la obra de "transformismo" de las fuerzas nuevas de origen democrático. El que Gentile no haya comprendido el problema y sí lo haya comprendido Croce, demuestra la distinta sensibilidad nacional entre los dos filósofos: el que Gentile, por lo menos, si es que ha comprendido el problema, se haya puesto en condiciones de no poder hacer nada, fuera del trabajo de Universidad popular de los Institutos de Cultura (los rabiosos escritos de sus discípulos en los *Nuovi Studi* contra el catolicismo[1] tienen bien poco eco) demuestra su reducción a una condición bien mísera de subalternidad intelectual. No se trata en absoluto de una educación "analítica", o sea de una "instrucción", de una acumulación de nociones, sino de una educación "sintética", de la difusión de una concepción del mundo convertida en norma de vida, de una "religión" en el sentido crociano. Que el Concordato planteó el problema, multiplicándolo, fue comprendido por Croce, como lo demuestra su discurso ante el Senado.[2] Por otra parte es precisamente el Concordato, con su introducción en la vida estatal de una gran masa de católicos como tales, y como tales privilegiados, el que ha planteado el problema de la educación de la clase dirigente no en los términos del "Estado ético", sino en los términos de "sociedad civil" educadora, o sea de una educación por iniciativa

"privada", que entra en competencia con la católica, que en la sociedad civil ocupa ahora tanta parte y en condiciones especiales.

Para comprender hasta qué punto puede ser apreciada la actividad de Croce en toda su perseverante inflexibilidad, por la parte más responsable, lúcida (y conservadora) de la clase dominante, además de la citada "previsión" de Missiroli[3] (y es preciso comprender lo que puede significar de
4a implícito sentido crítico el término de "previsión" en este | caso), será útil recordar una serie de artículos publicados por Camillo Pellizzi en el *Selvaggio* de Mino Maccari (que sale ahora en Roma en forma de revista mensual y que sería interesante analizar en toda la colección y en sus diversas fases). De la *Italia Letteraria* del 29 de mayo de 1932 copio textualmente un fragmento de la 'Rassegna della Stampa' compilada por Corrado Pavolini que comenta un pasaje de uno de estos artículos de Pellizzi: "*Creer en pocas cosas*, ¡pero creer en ellas!" Y es una máxima bellísima, legible en el último número del *Selvaggio* (1o. de mayo). Lo lamento por Camillo Pellizzi, fascista de los primeros, caballero probado y agudísimo ingenio: pero el estilo embrollado de su última carta abierta a Maccari: "Il fascismo come libertà" me suscita la duda de que los conceptos de los que habla no estén bien claros en su mente; o, si están claros, estén pensados demasiado en abstracto para poder recibir aplicación práctica: "El fascismo ha nacido como el supremo esfuerzo de un pueblo civilizado (incluso, del pueblo más íntimamente civilizado entre todos) para poner en práctica una forma de comunismo civilizado. O sea resolver el problema del comunismo dentro del mayor problema de la civilización; pero puesto que no hay civilización sin la espontánea manifestación de aquellos valores individuales antiguos que constantemente se renuevan, de los cuales se ha hablado, nosotros concluimos que el fascismo es, en su íntima y universal significación, un *comunismo libre*; en el cual, para entenderse, lo comunal o colectivo es el medio, el organismo empírico, el instrumento de acción que responde al problema de un determinado momento de la historia, mientras que el fin real, el destino último, es la civilización, o sea, en el sentido ya dicho y repetido, la 'libertad'. Es lenguaje indigesto de filósofo. 'Creer en pocas cosas...' Por ejemplo, creer simplistamente que el fascismo *no* es comunismo, nunca, en ningún sentido, ni concreto ni traducido, puede resultar más 'útil' que fatigarse a la busca de definiciones demasiado ingeniosas para no ser, en último análisis, equívocas y nocivas. (Está además la ponencia de Spirito en la Convención corporativa de Ferrara...)."[4]

Se advierte bastante claramente que la serie de escritos de Pellizzi publicados por el *Selvaggio* ha sido sugerida por el último libro de Croce y es un intento de absorber la posición de Croce en una nueva posición que Pellizzi considera superior y capaz de resolver todas las antinomias. En realidad Pellizzi se mueve entre conceptos de Contrarreforma y sus elu-

cubraciones intelectualmente pueden dar lugar a una nueva "Ciudad del Sol", prácticamente a una construcción como la de los jesuitas en Paraguay. Pero esto importa poco, porque no se trata de posibilidades prácticas próximas o remotas, ni para Pellizzi, ni para Spirito; se trata del hecho de que tales evoluciones abstractas de pensamiento mantienen fermentos ideológicos peligrosos, impiden que se forme una unidad ético-política en la clase dirigente, amenazan con posponer al infinito la solución del problema de "autoridad", o sea del restablecimiento por consenso de la dirección política por parte de los grupos conservadores. La actitud de Pellizzi demuestra que la posición de Spirito en Ferrara[5] no era un "monstrum" cultural; esto queda demostrado también por algunas publicaciones en *Critica Fascista* más o menos confusas y equívocas.

§ <15>. *Notas breves de economía.* La discusión en torno al concepto de "homo oeconomicus" se ha convertido en una de tantas discusiones sobre la llamada "naturaleza humana". Cada uno de los contendientes tiene su propia "fe", y la sostiene con argumentos de ca|rácter predominante- 5
mente moralista. El "homo oeconomicus" es la abstracción de la actividad económica de una determinada forma de sociedad, o sea de una determinada estructura económica. Cada forma social tiene su "homo oeconomicus", o sea su propia actividad económica. Sostener que el concepto de homo oeconomicus científicamente no tiene valor no es más que un modo de sostener que la estructura económica y su actividad correspondiente han cambiado radicalmente, o bien que la estructura económica ha cambiado a tal punto que necesariamente debe cambiar el modo de operar económico, para que resulte conforme a la nueva estructura. Pero precisamente en esto hay disensión, y no tanto disensión científica objetiva, sino política. ¿Qué significaría, por lo demás, un reconocimiento científico de que la estructura económica ha cambiado radicalmente y que debe cambiar el modo de operar económico para conformarse a la nueva estructura? Tendría un significado de estímulo político, nada más. Entre la estructura económica y el Estado con su legislación y su coerción está la sociedad civil, y ésta debe ser radicalmente transformada en concreto y no sólo sobre el papel de la ley y de los libros de los científicos; el Estado es el instrumento para adecuar la sociedad civil a la estructura económica, pero es preciso que el Estado "quiera" hacerlo, esto es, que quienes guíen al Estado sean los representantes del cambio producido en la estructura económica. Esperar que, por vía de propaganda y de persuasión, la sociedad civil se adecúe a la nueva estructura, que el viejo "homo oeconomicus" desaparezca sin ser sepultado con todos los honores que merece, es una nueva forma de retórica económica, una nueva forma de moralismo económico vacuo e inconcluyente.[1]

§ <16>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce.* ¿Pueden haber tenido importancia para Croce las amistosas advertencias de L. Einaudi a propósito de su actitud de crítico "desinteresado" de la filosofía de la praxis?[1] Es la misma cuestión presentada en otra forma: cuál es el elemento práctico inmediato que impulsa a Croce a su posición actual "liquidacionista". De hecho puede observarse cómo Croce no pretende para nada entrar en polémica con los filósofos de la praxis, y cómo esta polémica le interesa tan poco que no le impulsa siquiera a buscar informaciones un poco más abundantes y exactas que aquellas de que evidentemente dispone. Se puede decir que Croce se interesa en combatir no tanto la filosofía de la praxis como el economismo histórico, o sea el elemento de filosofía de la praxis que ha penetrado en la concepción del mundo tradicional, disgregándola y con ello haciéndola menos resistente "políticamente"; se interesa no tanto en "convertir" a los adversarios como en reforzar su campo; o sea que Croce presenta como "ofensiva" una actividad que es simplemente "defensiva". Si no fuese así, Croce debería (habría debido) revisar "sistemáticamente" su obra especializada sobre la filosofía de la praxis, confesar haberse equivocado completamente entonces, demostrar estos errores pasados en contraste con sus convicciones actuales, etcétera. En un hombre tan cuidadoso y escrupuloso como Croce, el nulo interés en cuanto a la objetiva exigencia de justificar lógicamente este último pasaje de sus modos de pensar, es por lo menos extraño y no puede ser explicado sino por intereses prácticos inmediatos.

§ <17>. *Introducción al estudio de la filosofía. Principios y preliminares.* (Cfr. cuad. I, p. 63 bis).[1] Qué es lo que hay que entender por filosofía, por filosofía de una época histórica, y cuál es la importancia y el significado de las filosofías de los filósofos en cada una de tales épocas históricas. Aceptada la definición que B. Croce da de la religión, o sea de una concepción del mundo que se ha convertido en norma de vida, puesto que norma de vida no se entiende en sentido libresco sino realizada en la vida práctica, la mayor parte de los hombres son filósofos en cuanto que operan prácticamente y en su operar práctico (en las líneas directivas de su conducta) está contenida implícitamente una concepción del mundo, una filosofía. La historia de la filosofía como se entiende comúnmente, o sea la historia de las filosofías de los filósofos, es la historia de las tentativas y de las iniciativas ideológicas de una determinada clase de personas para cambiar, corregir, perfeccionar las concepciones del mundo existentes en cada época determinada y por lo tanto para cambiar las correspondientes y relativas normas de conducta, o sea para cambiar la actividad práctica en su conjunto. Desde el punto de vista que nos inte-

resa, el estudio de la historia y de la lógica de las diversas filosofías de los filósofos no es suficiente. Al menos como orientación metodológica, hay que atraer la atención hacia las otras partes de la historia de la filosofía; o sea hacia las concepciones del mundo de las grandes masas, hacia las de los más restringidos grupos dirigentes (o intelectuales) y en fin hacia los vínculos entre estos varios complejos culturales y la filosofía de los filósofos. La filosofía de una época no es la filosofía de uno u otro filósofo, de uno u otro grupo de intelectuales, de una u otra gran sección de las masas populares: es una combinación de todos estos elementos que culmina en una determinada dirección, en la que su culminar se convierte en norma de acción colectiva, o sea que se convierte en "historia" concreta y completa (integral). La filosofía de una época histórica no es, pues, más que la "historia" de esa misma época, no es más que la masa de variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inescindibiles en este sentido, forman un "bloque". Pueden, sin embargo, ser "distintos" los elementos filosóficos propiamente dichos, y en todos sus diversos grados: como filosofía de los filósofos, como concepción de los grupos dirigentes (cultura filosófica) y como religiones de las grandes masas, y ver cómo en cada uno de estos grados hay que vérselas con formas distintas de "combinación" ideológica.

§ <18>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce.* A propósito de la nota precedente de esta sección sobre las relaciones entre Croce y Einaudi,[1] en una nota se podría observar cómo Einaudi no es siempre un lector muy atento y cuidadoso de Croce. En la p. 277 del año 1929 de la *Riforma Sociale,* Einaudi escribe: "Una teoría no se atribuye a quien la *intuyó,* o por accidente la enunció o expuso un principio del que podía ser deducida o *refirió* desligadamente las *diversas nociones,* las cuales *aspiraban* a ser *re*compuestas en unidad". La parte positiva de la proposición es mencionada a continuación de esta manera: "¿en qué otro libro fue asumida como objeto 'deseado' de tratado 'particular' la siguiente proposición, etcétera?".

Croce, en el *Materialismo storico,* IV, p. 26, | escribió: "Una cosa es 6
expresar una observación incidental, que luego se abandona sin desarrollarla, y otra es establecer un principio del que se extraen sus fecundas consecuencias; una cosa es enunciar un pensamiento genérico y abstracto y otra es pensarlo realmente y en concreto; una cosa es, finalmente, inventar, y otra repetir de segunda o tercera mano".[2] La enunciación de Einaudi es derivada de Croce con las adicionales y curiosas impropiedades lingüísticas y el estorbo teorético. Además, ¿por qué Einaudi no citó a Croce? Seguramente porque el pasaje de Croce está contenido en un

escrito contra el profesor Loria. Otro ejemplo de superficialidad de Einaudi puede encontrarse en un número posterior de la *Riforma Sociale,* en la larga reseña de la *Autobiografía* de R. Rigola.[3]

Cfr. *Cuaderno 1* (XVI), pp. 4 bis-5.

§ <19>. *Bizantinismo francés.* La tradición cultural francesa, que presenta los conceptos bajo la forma de acción política, en la que especulación y práctica se desarrollan en un solo nudo histórico global, parecería ejemplar. Pero esta cultura ha degenerado rápidamente después de los acontecimientos de la gran revolución, se ha convertido en una nueva Bizancio cultural. Los elementos de tal degeneración, por otra parte, estaban ya presentes y activos incluso durante el desarrollo del gran drama revolucionario, en los mismos jacobinos que lo personificaron con mayor energía y plenitud. La cultura francesa no es "pan-política" como nosotros lo entendemos actualmente, sino jurídica. La forma francesa no es la forma activa y sintética del hombre o luchador político, sino la del jurista sistematizador de abstracciones formales; la política francesa es especialmente elaboración de formas jurídicas. El francés no tiene una mentalidad dialéctica y concretamente revolucionaria ni siquiera cuando actúa como revolucionario: su intención es siempre "conservadora", porque su intención es la de dar una forma perfecta y estable a las innovaciones que pone en práctica. Al innovar piensa ya en conservar, en embalsamar la innovación en un código.

§ <20>. *Puntos para el estudio de la economía.* Polémica Einaudi-Spirito sobre el Estado.[1] Debe relacionarse con la polémica Einaudi-Benini (Cfr. *Riforma Sociale* de septiembre-octubre de 1931).[2] Pero en la polémica Einaudi-Spirito han errado ambos litigantes: se refieren a cosas distintas y emplean lenguajes diferentes. La polémica Benini-Einaudi ilumina la polémica anterior. En estas dos polémicas Einaudi adopta la misma posición que cuando trata de limitar, en polémica con Croce, cada función científica de la filosofía de la praxis. La coherencia de la posición de Einaudi es admirable "intelectualmente": él comprende que cada concesión teórica al adversario, aunque sólo sea intelectual, puede hacer desmoronarse todo el edificio propio.

En la concepción del Estado: Einaudi piensa en la intervención *gubernamental* en los hechos económicos, bien sea como regulador "jurídico" del mercado, es decir, como la fuerza que da al mercado determinado la forma legal, en la que todos los agentes económicos se muevan en "paridad de condiciones jurídicas", bien sea en la intervención guberna-

mental como creador de privilegios económicos, como perturbador de la competencia a favor de determinados grupos. Spirito, por el contrario, se refiere a su concepción especulativa del Estado, según la cual el individuo se identifica con el Estado. Pero hay un tercer aspecto de la cuestión que se sobreentiende en uno y otro escritor, y es aquel por | el cual, 6ª
identificándose el Estado con un grupo social, la intervención estatal no sólo se produce en la forma mencionada por Einaudi, o en la forma deseada por Spirito, sino que es una condición preliminar de toda actividad económica colectiva, es un elemento del mercado determinado, si no es además el mismo mercado determinado, porque es la misma expresión político-jurídica del hecho por el que una determinada mercancía (el trabajo) es preliminarmente depreciada, es puesta en condiciones de inferioridad competitiva, paga por todo el sistema determinado. Este punto es puesto de relieve por Benini,[3] y ciertamente no se trata de un descubrimiento; pero es interesante que Benini haya llegado a él y en qué modo ha llegado partiendo de principios de la economía clásica, lo que precisamente irrita a Einaudi.

Sin embargo Einaudi, en la carta publicada en *Nuovi Studi,* aludió a la "maravillosa capacidad" de Giovanni Vailati, de presentar un teorema económico (o incluso filosófico) y su solución, en los diversos lenguajes científicos surgidos del proceso histórico de desarrollo de las ciencias,[4] o sea que implícitamente admitió la traducibilidad recíproca de estos lenguajes: Benini ha hecho precisamente esto, ha presentado en el lenguaje de la economía liberal un hecho económico ya presentado en el lenguaje de la filosofía de la praxis, aunque con todas las limitaciones y cautelas del caso (el episodio Benini debe emparentarse con el episodio Spirito en la Convención de Ferrara).[5] Recordar a este respecto la afirmación de Engels a propósito de la posibilidad de llegar, aun partiendo de la concepción marginalista del valor, a las mismas conclusiones (aunque fuese en forma vulgar) a que llega la economía crítica.[6] La afirmación de Engels es analizada en todas sus consecuencias: una de ellas me parece ésta, que si se quiere defender la concepción crítica de la economía, hay que insistir sistemáticamente en el hecho de que la economía ortodoxa trata los mismos problemas, en otro lenguaje, demostrando tal identidad de los problemas tratados y demostrando que la solución crítica es superior: en suma, es preciso que los textos sean siempre "bilingües", el texto auténtico, y la traducción "vulgar" o de la economía liberal, al lado, o interlineada.

§ <21>. *Introdución al estudio de la filosofía.* Filosofía "científica" y filosofía entendida en el sentido vulgar de conjunto de ideas y opiniones. ¿Pero pueden ser disociadas? Se dice "tomar las cosas con filosofía", "tener filosofía", "tomarlo filo-

sóficamente" etcétera. (Se podrían agrupar los modos de expresión populares y las expresiones de los escritores de carácter popular[a] —tomándolas de los grandes diccionarios— en las que entran las expresiones filosofía y filosóficamente, que tienen un significado muy preciso, de una superación de las pasiones elementales y bestiales en una concepción de las cosas "razonada", por la cual, al dársenos cuenta de su racionalidad y necesidad, no nos abandonamos a arrebatos y actos impulsivos e irracionales, sino que se da a la actuación propia una dirección consciente.)

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 13 bis-14.

§ <22>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce.* Por qué hay que escribir en el sentido en que fue redactado el primer parágrafo en la p. 42.[1] Hay que dar el sentido de la importancia cultural que tiene Croce no sólo en Italia, sino en Europa, y por lo tanto del significado que tiene la rápida y gran difusión de sus libros más recientes, como las Historias de Italia y de Europa. Que Croce se propone la educación de
7 las clases | dirigentes no me parece dudoso. ¿Pero cómo es acogida su obra educativa, a cuáles "leyes" ideológicas da lugar? ¿Qué sentimientos positivos hace nacer? Es un lugar común pensar que Italia ha atravesado todas las experiencias políticas del desarrollo histórico moderno y que por lo tanto ideologías e instituciones conformes a estas ideologías serían para el pueblo italiano alimentos recalentados, repugnantes al paladar. Pero no es verdad que se trate de alimentos recalentados: el "alimento" ha sido comido sólo "metafóricamente" por los intelectuales, y sólo estaría recalentado para éstos. No está "recalentado" y por lo tanto no es repugnante para el pueblo (aparte del hecho de que el pueblo, cuando tiene hambre, come alimentos recalentados incluso dos o tres veces). Croce tiene una buena manera de acorazarse de sarcasmos por lo que toca a la igualdad, la fraternidad, y exaltar la libertad —aunque sea especulativa—. Ésta será comprendida como igualdad y fraternidad y sus libros aparecerán como la expresión y justificación implícita de un constituyentismo que brota de todos los poros de aquella Italia "qu'on ne voit pas"[2] y que sólo desde hace diez años está haciendo su aprendizaje político.

Buscar en los libros de Croce sus alusiones a la función del jefe del Estado. (Una alusión puede encontrarse en la Segunda Serie de las *Conversazioni critiche* en la p. 176, en la reseña del libro de Ernesto Masi: *Asti e gli Alfieri nei ricordi della villa di S. Martino*: "También la vida moderna puede tener su elevada moral y su sencillo heroísmo, aunque sobre distintos fundamentos. Y estos distintos fundamentos los ha puesto la historia, que no consiente la antigua y simplista fe en el rey, en el dios de los padres, en las ideas tradicionales, e impide el prolongado encierro,

[a] En el manuscrito una variante interlineal: "popular-nacional".

como antes ocurría, en el estrecho círculo de la vida familiar y de clase".[3] Me parece recordar que D'Andrea, en la reseña de la *Storia d'Europa* publicada en *Critica Fascista*, reprocha a Croce otra de estas expresiones que D'Andrea considera deletérea.)[4] (El libro de Masi es de 1903 y por lo tanto es probable que la reseña de Croce haya sido publicada en la *Crítica* poco después, en el mismo 1903 o en el 1904.)[5] ¿Se puede suponer que Croce, junto a la parte polémica, tenga una parte reconstructiva en su pensamiento? ¿Y que entre una y otra pueda haber un "salto"? No me parece que de sus escritos se desprenda esto. Pero precisamente esta incertidumbre, pienso que es uno de los motivos por los cuales incluso muchos que piensan como Croce, se muestran fríos o al menos preocupados. Croce dirá: que en la parte reconstructiva piensen los prácticos, los políticos, y en su sistema de distinciones teóricas la respuesta es formalmente congruente. Pero sólo "formalmente", y en ello hace una buena jugada Gentile en sus agresiones más o menos filosóficas, que me parecen tanto más exasperadas en cuanto que no puede y no quiere plantear todo el problema (posición del Vaticano con respecto al libro *Una storia e un'idea*),[6] no puede y no quiere hablar claramente a Croce, hacerle ver a dónde puede conducir su posición polémica ideológica y de principio. Pero habría que ver si precisamente no es esto lo que se propone Croce, para obtener una actividad reformista desde arriba, que atenúe las antítesis y la concilie en una nueva legalidad obtenida "transformísticamente". Pero no puede haber un neomalthusianismo voluntario en Croce,
la voluntad de no "empeñarse" a fondo, | que es el modo de ocuparse sólo 7a
del propio "particular" del moderno guicciardinismo propio de muchos intelectuales para los cuales parece que basta el "decir": "Dixi, et salvavi animam meam", pero el alma no se salva sólo por decirlo. ¡Hacen falta las obras, y de qué manera!

§ <23>. *Puntos de meditación para el estudio de la economía.* ¿Dónde se pone especialmente el acento en las investigaciones científicas de la economía clásica y dónde, por el contrario, en las de la economía crítica,[1] y por cuáles razones, o sea en vista de qué fines prácticos a alcanzar, o en vista de cuáles determinados problemas teóricos y prácticos que resolver? Para la economía crítica, parece que basta con fijar el concepto de "trabajo socialmente necesario" para llegar al concepto de valor, porque se quiere partir del trabajo de todos los trabajadores para llegar a fijar su función en la producción económica y llegar a fijar el concepto abstracto y científico de valor y plusvalía y la función de todos los capitalistas como conjunto. Para la economía clásica, por el contrario, tiene importancia no el concepto abstracto y científico de valor (al cual trata de llegar por otra vía, pero sólo para fines formales, de sistema armónico

lógicamente-verbalmente, y llega, o cree llegar, a través de investigaciones psicológicas, con la utilidad marginal), sino el concepto concreto y más inmediato de ganancia individual o de empresa; por eso tiene importancia el estudio de la dinámica del "trabajo socialmente necesario", que adopta diversos planteamientos teóricos —de teoría de los costos comparados, de equilibrio económico estático y dinámico. Para la economía crítica el problema interesante comienza después de que el "trabajo socialmente necesario" ha sido ya establecido en una fórmula matemática; para la economía clásica, por el contrario, todo el interés está en la fase dinámica de la formación del "trabajo socialmente necesario" local, nacional, internacional, y en los problemas que las diferencias de los "trabajos analíticos" plantean en las diversas fases de tales trabajos. Es el costo comparado, o sea la comparación del trabajo "particular" cristalizado en las diversas mercancías, lo que interesa a la economía clásica.

¿Pero no interesa esta investigación también a la economía crítica? ¿Y es "científico" que en un trabajo como el *Précis*[2] no sean tratados también estos conjuntos de problemas? La economía crítica tiene diversas fases históricas y en cada una de ellas es natural que el acento recaiga sobre el nexo histórico y práctico históricamente predominante. Cuando el gestor de la economía es la propiedad, el acento cae sobre el "conjunto" del trabajo socialmente necesario, como síntesis científica y matemática, porque prácticamente se quiere que el trabajo se haga consciente de su conjunto, del hecho de que es especialmente un "conjunto" y que como "conjunto" determina el proceso fundamental del movimiento económico (por el contrario, a la propiedad le interesa muy poco el trabajo socialmente necesario, incluso para los fines de la propia construcción científica; le importa el trabajo particular, en las condiciones determinadas por un aparato técnico dado y por un determinado mercado de víveres inmediato,
8 y por un determinado ambien|te inmediato ideológico y político, por lo cual, debiéndose fundar una empresa se tratará de identificar estas condiciones más conformes al fin de la máxima ganancia "particular" y no se razonará por "medias" socialmente necesarias). Pero cuando el trabajo se ha convertido él mismo en gestor de la economía, también él deberá, por el hecho de haber cambiado fundamentalmente de posición, preocuparse de las utilidades particulares y de las comparaciones entre estas utilidades para extraer iniciativas de movimiento progresivo. ¿Qué son, pues, las "competencias",[3] sino un modo de preocuparse por este nexo de problemas y de comprender que el movimiento progresivo se produce por "impulsos" particulares, o sea un modo de "comparar" los costos y de insistir para reducirlos continuamente, identificando e incluso suscitando las condiciones objetivas y subjetivas en las que ello es posible?

§ <24>. *Introducción al estudio de la filosofía.* En el planteamiento de los problemas histórico-críticos, no hay que concebir la discusión científica como un proceso judicial, en el que hay un acusado y hay un procurador que, por obligación del oficio, debe demostrar que el acusado es culpable y digno de ser eliminado de la circulación. En la discusión científica, como se supone que el interés es la búsqueda de la verdad y el progreso de la ciencia, se demuestra más "avanzado" quien se sitúa en el punto de vista de que el adversario puede manifestar una exigencia que debe ser incorporada, aunque sea como momento subordinado, en su propia construcción. Comprender y evaluar realistamente la posición y las razones del adversario (y a veces es adversario todo el pensamiento pasado) significa precisamente haberse liberado de la prisión de las ideologías (en el sentido peyorativo, de ciego fanatismo ideológico), o sea ponerse en un punto de vista "crítico", el único fecundo en la investigación científica.

§ <25>. *Puntos de meditación para el estudio de la economía.* ¿Cuándo se puede hablar de un comienzo de la ciencia económica? (cfr. Luigi Einaudi, "Di un quesito intorno a la nascita della scienza economica", en la *Riforma Sociale,* marzo-abril de 1932, a propósito de algunas publicaciones de Mario De Bernardi sobre Giovanni Botero). Se puede hablar de ese comienzo desde que se hizo el descubrimiento de que la riqueza no consiste en el oro (y por lo tanto mucho menos en la posesión del oro) sino que consiste en el trabajo. William Petty (*A treatise of taxes and contributions,* 1662, y *Verbum Sapientis,* 1666) entrevió y Cantillon (1730) explícitamente afirmó que la riqueza no consiste en el oro: "...la Richesse en elle-même n'est autre chose que la nourriture, les commodités et les agréments de la vie... le travail de l'homme donne la forme de richesse à tout cela". Botero se aproximó a una afirmación muy semejante, en un fragmento sobre el trabajo *Delle cause della grandezza della città* impreso en 1588 (reeditado ahora por De Bernardi basándose en esta edición príncipe, en los *Testi inediti e rari* publicados bajo la dirección del Instituto jurídico de la Real Universidad de Turín, Turín, 1930, en 8º, pp. XII-84, 10 liras): "Y puesto que el arte compite con la naturaleza, me preguntará alguno cuál de las dos cosas importa más para engrandecer y hacer populoso un lugar ¿la fecundidad del terreno o la industria del hombre? La industria sin duda. | Primero porque las cosas 8a
producidas por la artificiosa mano del hombre son mucho más y de mucho mayor precio que las cosas generadas por la naturaleza, puesto que la naturaleza da la materia y el sujeto, pero la sutileza y el arte del hombre dan la inenarrable variedad de las formas, etcétera". Según Einaudi, sin embargo, no se puede reivindicar a Botero ni la teoría de la riqueza-trabajo

ni la paternidad de la ciencia económica, contra Cantillon, para el cual "no se trata ya sólo de un parangón capaz de hacernos saber cuál de dos factores: la naturaleza o el trabajo, da el *mayor* precio a las cosas, como busca Botero; sino de la investigación teórica en torno a *qué cosa* es *la riqueza*".[1]

Si éste es el punto de partida de la ciencia económica y si de tal modo ha sido fijado el concepto fundamental de la economía, cualquier investigación ulterior no podrá más que profundizar teóricamente el concepto de "trabajo", que entretanto no podrá ser sumergido en el concepto más genérico de industria y de actividad, sino que por el contrario deberá ser fijado en aquella actividad humana que en toda forma social es igualmente necesaria. Esta profundización ha sido realizada por la economía crítica.

Habrá que ver *La Storia delle dottrine economiche (Das Mehrwert)*;[2] de Cannan, *A Review of Economic Theory*.[3]

§ <26>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce.* Juicios de Croce sobre el libro de De Man *Il superamento* muestran que en la actitud de Croce, en el periodo actual, el elemento "práctico" inmediato predomina sobre la preocupación y los intereses teóricos y científicos. De hecho, De Man es una derivación de la corriente psicoanalítica y toda la pretendida originalidad de sus investigaciones se debe al empleo de una terminología psicoanalítica exterior y mal aplicada.[1] La misma observación puede hacerse a propósito de De Ruggiero, que ha criticado no sólo *Il superamento* sino también *La gioia del lavoro* y además ha escrito un estudio un poco apresurado y superficial sobre Freud y el psicoanálisis,[2] pero sin haber señalado que De Man depende de él estrechamente.

§ <27>. *Puntos de meditación para el estudio de la economía.* A propósito del llamado *homo oeconomicus,* o sea de la abstracción de las necesidades del hombre, se puede decir que tal abstracción no está para nada fuera de la historia, y por más que se presente bajo el aspecto de formulaciones matemáticas, no es para nada de la misma naturaleza de las abstracciones matemáticas. El *homo oeconomicus* es la abstracción de las necesidades y operaciones económicas de una determinada forma de sociedad, así como el conjunto de las hipótesis planteadas por los economistas en sus elaboraciones científicas no es otra cosa que el conjunto de las premisas que están en la base de una determinada forma de sociedad. Se podría hacer un trabajo útil recopilando sistemáticamente las "hipótesis" de algún gran economista "puro", por ejemplo de M. Pantaleoni,[1] y coordinándolas con el fin de mostrar que éstas son precisamente la "descripción" de una determinada forma de sociedad.

§ <28>. *Introducción al estudio de la filosofía.* 1] Cfr. Pietro Lippert, S. J., *Visione Cattolica del Mondo (Die Weltanschauung des Katholizismus)*, traducción de Ernesto Peternolli, Prefacio de M. Bendiscioli ("Il pensiero cattolico moderno", n. 4), Brescia, *Morcelliana*, 1931, 190 pp., 10 liras. Debe | leerse, tanto por el texto del padre Lippert, que es uno 9
de los más conocidos escritores jesuitas alemanes, como por el prefacio de Bendiscioli. El libro ha aparecido en la colección "Metaphysik und Weltanschauung" dirigida por Driesch y Schingnitz. Lippert, como los jesuitas alemanes, se preocupa[a] de dar una satisfacción a las exigencias que estaban en la base del modernismo, pero sin caer en las desviaciones de la ortodoxia que fueron características del modernismo porque en este planteamiento del problema católico no hay rastro de inmanentismo; Lippert y los jesuitas alemanes no se apartan de los dogmas establecidos por la Iglesia con los recursos lógicos y metafísicos de la filosofía aristotélico-tomista y ni siquiera los interpretan de forma nueva, sino que pretenden *traducirlos* para el hombre moderno en la terminología de la filosofía moderna, "revestir realidades eternas de formas mudables" dice literalmente Lippert.[1]

2] Debe observarse que la actual discusión entre "historia y antihistoria"[2] no es otra cosa que la repetición en los términos de la cultura filosófica moderna de la discusión, que tuvo lugar a fines del siglo pasado, en los términos del naturalismo y del positivismo, acerca de si la naturaleza y la historia proceden por "saltos" o sólo por evolución gradual y progresiva. La misma discusión se encuentra desarrollada también por las generaciones precedentes, tanto en el campo de las ciencias naturales (doctrinas de Cuvier) como en el campo filosófico (y se encuentra la discusión en Hegel).[3] Se debería hacer la historia de este problema en todas sus manifestaciones concretas y significativas y se hallaría que el mismo es siempre actual, porque en todo tiempo han existido conservadores y jacobinos, progresistas y reaccionarios. Pero el significado "teórico" de esta discusión me parece que consiste en lo siguiente: ella indica el punto de paso "lógico" de toda concepción del mundo a la moral que le corresponde, de toda "contemplación" a la "acción", de toda filosofía a la acción política que de ella depende. O sea, es el punto en el que la concepción del mundo, la contemplación, la filosofía se vuelven "reales" porque tienden a modificar el mundo, a cambiar la praxis. Se puede decir por ello que éste es el nexo central de la filosofía de la praxis, el punto en el que ésta se actualiza, vive históricamente, o sea socialmente y no ya sólo en los cerebros individuales, deja de ser "arbitraria" y se vuelve necesaria-racional-real. El problema debe verse históricamente, por lo tanto. El que tantos payasos nietzscheanos enfrentados verbalmente contra todo lo existente,

[a] En el manuscrito: "preocupan".

contra los convencionalismos, etcétera, hayan acabado por fastidiar y quitar seriedad a ciertas actitudes, puede ser admitido, pero no hay que dejarse guiar, en los propios juicios, por los payasos. Contra el titanismo afectado, el estilo veleidoso, el abstraccionismo, hay que advertir la necesidad de ser "sobrios" en las palabras y en las actitudes exteriores, precisamente para que haya más fuerza en el carácter y en la voluntad concreta. Pero ésta es una cuestión de estilo, no "teorética".

La forma clásica de estos pasos de la concepción del mundo a la norma práctica de conducta, me parece aquella por la cual de la predestinación calvinista surge uno de los mayores impulsos a la iniciativa práctica que
9a se hayan dado en la historia mundial. Así cualquier | otra forma de determinismo en cierto punto ha evolucionado en espíritu de iniciativa y en tensión extrema de voluntad colectiva.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 63 y 66 bis-67.

§ <29>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce.* <I>. Una vez establecido que las dos últimas historias, la de Italia y la de Europa, fueron pensadas al comienzo de la guerra mundial, para concluir un proceso de meditación y de reflexiones sobre las causas de aquellos acontecimientos de 1914 y 1915, se puede preguntar qué preciso objetivo "educativo" tienen. Preciso, especialmente preciso. Y se concluye que no lo tienen, que también ellas entran en aquella literatura sobre el Risorgimento de carácter marcadamente literario e ideológico, que en la realidad no logró[a] interesar más que a restringidos grupos intelectuales: ejemplo típico el libro de Oriani sobre la *Lotta politica*.[1] Han sido señalados los intereses actuales de Croce y por lo tanto los fines prácticos que de ellos derivan: se observa precisamente que son "genéricos", de educación abstracta y "metodológica" por así decirlo, "predicadores" en una palabra. El único punto preciso es la cuestión "religiosa", ¿pero también éste puede llamarse "preciso"? La posición, incluso en el problema de la religión, sigue siendo de intelectual y aunque no se pueda negar que también esa posición es importante, hace falta decir que es insuficiente.

II. El ensayo podría tener como núcleo central el examen del concepto de historiografía ético-política, que realmente corona todo el trabajo filosófico de Croce. Por lo tanto podría examinarse la actividad de Croce como conducente toda ella a esta conclusión, en sus diversas actitudes con respecto a la filosofía de la praxis, y llegar a la conclusión de que el mismo trabajo de Croce fue realizado paralelamente por los mejores teóricos de la filosofía de la praxis, puesto que la afirmación de "definitiva superación" es simplemente una fanfarronada crítica, y ello junto a la

[a] En el manuscrito: "no logró ni siquiera".

demostración analítica de que lo que hay de "sano" y progresista en el pensamiento de Croce no es otra cosa que filosofía de la praxis presentada en lenguaje especulativo.

§ <30>. *Puntos de meditación para el estudio de la economía.* Observaciones sobre los *Principi di economia pura* de M. Pantaleoni (nueva edición 1931, Treves-Treccani-Tumminelli).[1]

1] Al releer el libro de Pantaleoni se comprenden mejor los motivos de los abundantes escritos de Ugo Spirito.

2] La parte primera del libro, donde se trata del postulado hedonista, podría más adecuadamente servir como introducción a un refinado manual de arte culinario o a un todavía más refinado manual sobre las posiciones de los amantes. Es una lástima que los escritores de arte culinario no estudien economía pura, porque con los subsidios de gabinetes de psicología experimental y del método estadístico podrían llegar a tratados mucho más completos y sistemáticos que aquellos vulgarmente difundidos: lo mismo puede decirse de la más clandestina y esotérica actividad científica que se afana por elaborar el arte de los placeres sexuales.

3] La filosofía de Pantaleoni es el sensualismo del siglo XVIII, desarrollado en el positivismo del siglo XIX: su "hombre" es el hombre en general, en las premisas | abstractas, o sea el hombre de la biología, un con- 10
junto de sensaciones dolorosas y placenteras, que sin embargo se convierte en el hombre de una determinada forma social cada vez que de lo abstracto se pasa a lo concreto, o sea cada vez que se habla de economía y no de ciencia natural en general. ¡El libro de Pantaleoni es lo que se puede llamar una "obra materialista" en sentido "ortodoxo" y científico!

4] Estos economistas "puros" sitúan el origen de la ciencia económica en el descubrimiento hecho por Cantillon de que la riqueza es el trabajo, es la industria humana. Pero cuando tratan de hacer ciencia ellos mismos, olvidan los orígenes y se ahogan en la ideología que fue la primera en desarrollar, según sus métodos, el descubrimiento inicial. De los orígenes ellos desarrollan no el núcleo positivo, sino el halo filosófico ligado al mundo cultural de la época, por más que este mundo haya sido criticado y superado por la cultura subsiguiente.

5] ¿Qué debería sustituir al llamado "postulado hedonista" de la economía "pura" en una economía crítica e historicista? La descripción del "mercado determinado", o sea la descripción de la forma social determinada, del todo en confrontación con la parte, del todo que determina, en esa determinada medida, ese automatismo y conjunto de uniformidad y regularidad que la ciencia económica trata de describir con el máximo de exactitud y precisión y plenitud. ¿Se puede demostrar que tal planteamiento de la ciencia económica es superior al de la economía "pura"? Puede

decirse que el postulado hedonista no es abstracto, sino genérico: de hecho puede ser antepuesto no sólo a la economía, sino a toda una serie de operaciones humanas, que pueden llamarse "económicas" sólo ampliando y generalizando enormemente la noción de economía hasta dejarla [empíricamente] vacía de significado o hacerla coincidir con una categoría filosófica, como en realidad ha tratado de hacer Croce.

§ <31>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce.* <I>. Nexo entre filosofía, religión, ideología (en el sentido crociano). Si por religión se ha de entender una concepción del mundo (una filosofía) con una norma de conducta correspondiente, ¿qué diferencia puede existir entre religión e ideología (o instrumento de acción) y en último análisis, entre ideología y filosofía? ¿Existe o puede existir filosofía sin una voluntad moral correspondiente? Los dos aspectos de la religiosidad, la filosofía y la norma de conducta, ¿pueden concebirse como disociados y cómo <pueden> ser concebidos como disociados? Y si la filosofía y la moral son siempre unitarias, ¿por qué la filosofía debe ser lógicamente anterior a la práctica y no viceversa? ¿O no es un absurdo semejante planteamiento y no debe concluirse que "historicidad" de la filosofía no significa otra cosa que su "practicidad"? Tal vez pueda decirse que Croce ha rozado el problema en *Conversazioni critiche,* I, pp. 298-300, donde analizando algunas de las *Glosse al Feuerbach*[1] llega a la conclusión de que en ellas "ante la filosofía preexistente" toman la palabra "no ya otros filósofos, como se esperaría, sino los revolucionarios prácticos",[2] que Marx[a] "no tanto invirtió la filosofía hegeliana, como la filosofía en general, toda especie de filosofía; y suplantó el filosofar con la actividad prác-
10a tica".[3] ¿Pero no se trata, por el contrario, de la reivindicación, fren|te a la filosofía "escolástica", puramente teórica o contemplativa, de una filosofía que produzca una moral correspondiente, una voluntad actualizadora y en ella se identifique en último análisis? La tesis XI: "Los filósofos no han hecho más que interpretar en diversos modos el mundo; pero de lo que se trata es de transformarlo", no puede ser interpretada como un gesto de repudio a toda clase de filosofía, sino sólo de fastidio por los filósofos y su papagayismo y la enérgica afirmación de una unidad entre teoría y práctica. Que tal solución por parte de Croce es críticamente ineficiente se puede observar también porque, incluso admitiendo como hipótesis absurda que Marx[a] quisiera "suplantar" la filosofía en general con la actividad práctica, habría que "desenvainar" el argumento perentorio de que no se puede negar la filosofía sino filosofando, o sea reafirmando lo que se había querido negar, y el mismo Croce, en una nota del libro *Materialismo storico ed*

[a] En el manuscrito: "M.".

economia marxistica[a] reconoce (había reconocido) explícitamente como justificada la exigencia de construir una filosofía de la praxis planteada por Antonio Labriola.[4]

Esta[b] interpretación de las *Glose al Feuerbach* como reivindicación de unidad entre teoría y práctica, y por lo tanto como identificación de la filosofía con lo que Croce llama ahora religión (concepción del mundo con una norma de conducta correspondiente) —lo que por lo demás no es más que la afirmación de la historicidad de la filosofía hecha en los términos de una inmanencia absoluta, de una "terrenidad absoluta"— aún se puede justificar con la famosa proposición de que "el movimiento obrero alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana", la cual no significa, como escribe Croce: "heredero que no continuaría ya la obra del predecesor, sino que emprendería otra, *de naturaleza diversa y contraria*",[5] sino que significaría precisamente que el "heredero" continúa al predecesor, pero lo continúa "prácticamente" porque ha deducido una voluntad activa, transformadora del mundo, de la simple contemplación y en esta actividad práctica se halla contenido también el "conocimiento" que sólo en la actividad práctica es "conocimiento real" y no "escolasticismo". De ello se deduce también que el carácter de la filosofía de la praxis es especialmente el de ser una concepción de masas, una cultura de masas y de masas que operan unitariamente, o sea que tienen normas de conducta no sólo universales en idea, sino "generalizadas" en la realidad social. Y la actividad del filósofo "individual" no puede ser concebida, por lo tanto, más que en función de tal unidad social, o sea también ella como política, como función de dirección política.

También desde este punto se ve cómo Croce ha sabido sacar partido de su estudio de la filosofía de la praxis. ¿Qué es de hecho la tesis crociana de la identidad de filosofía e historia sino un modo, el modo crociano, de presentar el mismo problema planteado por las glosas a Feuerbach y confirmado por Engels en su opúsculo sobre Feuerbach?[6] Para Engels "historia" es práctica (el experimento, la industria), para Croce Historia es todavía un concepto especulativo; o sea que Croce ha desandado el camino —desde la filosofía especulativa se | había llegado a una filosofía 11
"concreta e histórica", la filosofía de la praxis; Croce ha retraducido al lenguaje especulativo las adquisiciones progresivas de la filosofía de la praxis y en esta retraducción está lo mejor de su pensamiento.

Se puede ver con mayor exactitud y precisión el significado que la filosofía de la praxis ha dado a la tesis hegeliana de que la filosofía se convierte en la historia de la filosofía, o sea de la historicidad de la filosofía. Esto nos lleva a la consecuencia de que hay que negar la "filosofía abso-

[a] En el manuscrito el título está abreviado.

[b] En el manuscrito: "Que ésta".

luta" abstracta o especulativa, o sea la filosofía que nace de la precedente filosofía y de ella hereda los "problemas supremos", así llamados, o aunque sólo sea el "problema filosófico", que se convierte por lo tanto en un problema de historia, de cómo nacen y se desarrollan los determinados problemas de la filosofía. La precedencia pasa a la práctica, a la historia real de los cambios de las relaciones sociales, de los cuales por lo tanto (y por lo tanto, en último análisis, de la economía) surgen (o son presentados) los problemas que el filósofo se propone y elabora.

Según el concepto más amplio de historicidad de la filosofía, o sea que una filosofía es "histórica" en cuanto se difunde, en cuanto se vuelve concepción de la realidad de una masa social (con una ética correspondiente), se comprende que la filosofía de la praxis, no obstante la "sorpresa" y el "escándalo" de Croce, estudie "en los filósofos precisamente (!) aquello que no es filosófico: las tendencias prácticas, y los efectos sociales y de clase, que aquéllos representan. Por lo que en el materialismo del siglo XVIII ellos descubrían la vida francesa de entonces, orientada toda ella al inmediato presente, a lo cómodo y a lo útil; en Hegel, el Estado prusiano; en Feuerbach, los ideales de la vida moderna, a los cuales la sociedad germánica todavía no había ascendido; en Stirner, el alma de los mercaderes; en Schopenhauer, la de los pequeño burgueses; y así sucesivamente".[7]

¿Pero no era eso precisamente un "historizar" las respectivas filosofías, un buscar el nexo histórico entre los filósofos y la realidad histórica de la que partieron? Podrá decirse y de hecho se dice: ¿pero la "filosofía" no es por el contrario precisamente lo que queda como "residuo" después de este análisis por el cual se identifica lo que es "social" en la obra del filósofo? Por lo pronto hay que establecer esta reivindicación y justificarla mentalmente. Después de haber distinguido lo que es social o "histórico" en una determinada filosofía, lo que corresponde a una exigencia de la vida práctica, a una exigencia que no sea arbitraria y fantasiosa (y ciertamente no siempre es fácil tal identificación, especialmente si se intenta inmediatamente, o sea sin una suficiente perspectiva) habrá que evaluar este "residuo", que por otra parte no será tan grande como parecería a primera vista, si el problema se hubiera planteado partiendo del prejuicio crociano de que el mismo es una futilidad o un escándalo. Que una exigencia histórica sea concebida por un filósofo "individuo" en forma individual y personal y que la personalidad particular del filósofo incida profundamente en la forma expresiva concreta de su filosofía, es evidente sin más. Que estos caracteres individuales tienen importancia, puede también concederse sin más. ¿Pero qué significado tendrá esta importancia? No será puramente instrumental y funcional, dado que si bien es cierto que la filosofía no se desarrolla de otra filosofía, sino que es una continua solución de problemas que el desarrollo histórico propone, también es verdad

que cada filó|sofo no puede pasar por alto a los filósofos que le han precedido e incluso de costumbre actúa precisamente como si su filosofía fuese una polémica o un desarrollo de las filosofías precedentes, de las obras individuales concretas de los filósofos precedentes. A veces incluso "ayuda" proponer el descubrimiento propio de una verdad como si fuese desarrollo de una tesis precedente de otro filósofo, porque es una fuerza insertarse en el particular proceso de evolución de la ciencia particular en la que se colabora. 11ª

De todos modos se ve cuál fue el nexo histórico por el que la filosofía de la praxis, aun continuando el hegelianismo, lo "voltea", sin por ello, como cree Croce, querer "suplantar" toda clase de filosofía. Si la filosofía es historia de la filosofía, si la filosofía es "historia", si la filosofía se desarrolla porque se desarrolla la historia general del mundo (y, esto es, las relaciones sociales en las que viven los hombres) y no ya porque a un gran filósofo sucede un filósofo aún mayor y así sucesivamente, está claro que trabajando prácticamente en hacer historia, se hace también filosofía "implícita", que será "explícita" en cuanto los filósofos la elaboren coherentemente, se suscitan problemas de conocimiento que además de la forma "práctica" de solución encontrarán, tarde o temprano, la forma teórica por obra de los especialistas, después de haber inmediatamente encontrado la forma ingenua del sentido común popular, o sea de los agentes prácticos de las transformaciones históricas. Se ve cómo los crocianos no comprenden este modo de plantear la cuestión de su maravilla (cfr. reseña de De Ruggiero del libro de Arthur Feiler en la *Critica* del 20 de marzo de 1932) frente a ciertos acontecimientos: "...se presenta el hecho paradójico de una ideología toscamente, áridamente materialista, que da lugar, en la práctica, a una pasión del ideal, a un ímpetu de renovación, al que no se puede negar cierta (!) sinceridad", y la explicación abstracta a que recurren: "Todo esto es cierto a grandes rasgos (!) y es también providencial, porque demuestra que la humanidad tiene grandes recursos interiores, que entran en juego en el momento mismo en que una razón superficial pretende negarlos", o sea jueguitos de dialéctica formal de uso corriente: "La religión del materialismo, por el hecho mismo de que es religión, no es ya materia (!?); el interés económico, cuando es elevado a ética, no es ya simple economía".[8] Esta extravagancia de De Ruggiero o es una futileza o bien debe elevarse a una proposición de Croce de que toda filosofía en cuanto tal no es más que idealismo: pero planteada esta tesis, ¿por qué entonces tanta batalla de palabras? ¿Será sólo por una cuestión de terminología?

[Masaryk en su libro de memorias (*La Résurrection d'un État. Souvenirs et reflexions. 1914-1918*. París, Plon) reconoce la aportación positiva del materialismo histórico, a través de la obra del grupo que lo encarna, al determinar una nueva actitud ante la vida, activa, emprendedora y de

iniciativa, o sea en el campo en el que anteriormente él había teorizado la necesidad de una reforma religiosa.][9]

A la alusión de De Ruggiero pueden hacerse otras anotaciones críticas que no están fuera de lugar en estos apuntes sobre Croce (este fragmento se podría reducir a una nota): 1] que estos filósofos especulativos, cuando no saben explicarse un hecho, recurren inmediatamente a la acostumbrada astucia de la providencia que naturalmente lo explica todo; 2] que de superficial no hay más que la información "filológica" de De Ruggiero, el cual se avergonzaría de no conocer todos los documentos sobre un minúsculo hecho de historia de la filosofía, pero desdeña informarse con mayor profundidad sobre acontecimientos gigantescos como los que ape-
12 nas son ¦ rozados en su reseña. La posición de la que habla De Ruggiero, por la que una ideología "toscamente etcétera" da lugar en la práctica a una pasión del ideal, etcétera, no es por lo demás nueva en la historia: basta mencionar la teoría de la predestinación y de la gracia propia del calvinismo y su consiguiente impulso a una vasta expansión del espíritu de iniciativa. En términos de religión es el mismo hecho al que alude De Ruggiero, que De Ruggiero no consigue penetrar seguramente por su mentalidad todavía fundamentalmente católica y antidialéctica (cfr. cómo el católico Jemolo, en su historia del jansenismo en Italia, no logra comprender esta conversión activista de la teoría de la gracia, ignora la literatura a propósito y se pregunta dónde habrá encontrado Anzilotti semejante despropósito).[10]

II. La crítica crociana de la filosofía de la praxis puede partir de sus afirmaciones perentorias al respecto en la *Storia d'Italia* y en la *Storia d'Europa,* en las que Croce da como definitivas y comúnmente aceptadas sus conclusiones, pero será expuesta en forma sistemática. Por lo pronto hay que señalar que las afirmaciones de Croce han sido mucho menos axiomáticas y formalmente decisivas de lo que él quiere ahora aparentar. La teoría del valor es todo menos intrínsicamente negada en su ensayo principal:[11] él afirma que la única "teoría del valor" científica es la del grado final de utilidad, y que la teoría del valor marxista[a] es "otra cosa", pero como "otra cosa" le reconoce la solidez y la eficacia y pide a los economistas que para rebatirla utilicen argumentos bien distintos de los usualmente empleados por Böhm-Bawerk y Cía. Su tesis subsidiaria, por otra parte, de que se trata de un parangón elíptico, además de no estar justificada, de hecho queda inmediatamente invalidada por la observación de que se trata de una continuación lógica de la teoría ricardiana del valor y que Ricardo ciertamente no hacía "parangones elípticos". La reducción de la filosofía de la praxis a canon empírico de interpretación es solamente afirmada con método indirecto de exclusión, o sea aún no por

[a] En el manuscrito: "m".

lo intrínseco. Para Croce se trata ciertamente de "alguna cosa" importante, pero como no puede ser ni esto ni aquello, etcétera, será un canon de interpretación. No parece que la demostración sea concluyente. La misma prudencia formal aparece en el escrito sobre el descenso de la tasa de *ganancia:*[12] *¿qué habrá querido decir el autor de la teoría?* Si quiso decir esto, no es exacto. ¿Pero quiso decir esto? Por lo tanto hay que meditarlo aún, etcétera. También hay que poner de relieve cómo esta actitud prudente ha cambiado completamente en estos años y todo se ha vuelto perentorio y definitivo en el mismo momento en que es mayormente acrítico e injustificado.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 61 bis-62 y 76 bis.

§ <32>. *Puntos de meditación para el estudio de la economía.* En torno a los *Principî di Economia Pura* de Pantaleoni.[1]

<I>. Hay que establecer con exactitud el punto en el que se distingue entre "abstracción" y "generalización". Los agentes económicos no pueden ser sometidos a un proceso de abstracción por el que la hipótesis de homogeneidad viene a ser el hombre biológico; ésta no es abstracción sino generalización o "indeterminación". Abstracción será siempre abstracción de una categoría histórica determinada, vista precisamente en cuanto categoría y no en cuanto múltiple individualidad. El *homo oeconomicus* está también él históricamente determinado aun | siendo al mismo tiempo in- 12a
determinado:[a] es una abstracción determinada. Este proceso en la economía crítica se produce proponiendo como valor el valor de cambio y no el de uso y reduciendo por lo tanto el valor de uso al valor de cambio, potencialmente, en el sentido de que una economía de cambio modifica también los hábitos fisiológicos y la escala psicológica de los gustos y los grados finales de utilidad, que aparecen así como "superestructuras" y no como datos económicos primarios, objeto de la ciencia económica.

II. Es preciso establecer el concepto de mercado determinado. Cómo es entendido en la economía "pura" y cómo en la economía crítica. Mercado determinado en la economía pura es una abstracción arbitraria, que tiene un valor puramente convencional para los fines de un análisis pedante y académico. Mercado determinado para la economía crítica, por el contrario, será el conjunto de las actividades económicas concretas de una forma social determinada, asumida en sus leyes de uniformidad, o sea "abstracta", pero sin que la abstracción deje de ser históricamente determinada. Se abstrae la multiplicidad individual de los agentes económicos de la sociedad moderna cuando se habla de capitalistas, pero precisamente la abstracción está en el ámbito histórico de una economía capitalista y

[a] En el manuscrito: "determinado".

no de una actividad económica genérica que abstraiga en sus categorías todos los agentes económicos aparecidos en la historia mundial, reduciéndolos genéricamente e indeterminadamente al hombre biológico.

III. Se puede preguntar si la economía pura es una ciencia o bien si es "cualquier otra cosa" que sin embargo se mueve con un método que en cuanto método *tiene su rigor científico. Que existen actividades de este* género es demostrado por la teología. También la teología parte de una cierta serie de hipótesis y en consecuencia construye sobre ellas todo un formidable edificio doctrinal sólidamente coherente y rigurosamente deducido. ¿Pero es por ello la teología una ciencia? Einaudi (cfr. "Ancora intorno al modo di scrivere la storia del dogma economico" en *Riforma Sociale* de mayo-junio de 1932) escribe que la economía es "una doctrina que tiene la misma índole que las ciencias matemáticas y físicas (afirmación ésta, obsérvese, que no tiene ningún vínculo necesario con la otra de que sea necesario o útil en su estudio el empleo del instrumento matemático)",[2] pero sería difícil demostrar coherente y rigurosamente esta afirmación. El mismo concepto fue expresado por Croce (*Critica,* fascículo de enero de 1931) con las palabras: "La Economía no cambia de naturaleza cualesquiera que sean los ordenamientos sociales, capitalistas o comunistas, cualquiera que sea el curso de la historia, del mismo modo que no cambia de naturaleza la aritmética por el variar de las cosas que numerar."[3] Por lo pronto me parece que no hay que confundir la matemática y la física. La matemática se puede llamar una ciencia puramente "instrumental", complementaria de toda una serie de ciencias naturales "cuantitativas", mientras que la física es una ciencia inmediatamente "na-
13 tural". La matemática puede parangonarse con la lógica | formal, con la cual, por lo demás, la matemática superior se ha unificado en muchos aspectos. ¿Puede decirse lo mismo de la economía pura? La discusión está todavía vigente y no parece que esté por terminar. Por lo demás, ya en los llamados economistas puros no hay gran unidad. Para algunos es economía pura sólo la hipotética, que plantea sus demostraciones con un "*supuesto que*", *o sea que es economía pura también aquella que hace* abstractos, esto es, que generaliza todos los problemas económicos históricamente planteados. Para otros, por el contrario, es economía pura sólo aquella que se puede deducir del principio económico o postulado hedonista, es decir, que abstrae completamente de toda historicidad y presupone sólo una genérica "naturaleza humana" igual en el tiempo y en el espacio. Pero si se toma en cuenta la carta abierta de Einaudi a Rodolfo Benini, publicada en los *Nuovi Studi* hace algún tiempo,[4] se ve que la posición de los economistas puros es tambaleante e insegura.

§ <33>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce.* En el escrito sobre la caída tendencial de la tasa de ganancia[1] hay que observar un

error fundamental de Croce. Este problema está ya planteado en el tomo I de la *Crítica de la economía política,* allí donde se habla de la plusvalía relativa y del progreso técnico como causa, precisamente, de plusvalía relativa;[2] en el mismo punto se observa cómo en este proceso se manifiesta una contradicción, pues mientras por un lado el progreso técnico permite una dilatación de la plusvalía, por el otro determina, por el cambio que introduce en la composición del capital, la caída tendencial de la tasa de ganancia y ello está demostrado en el tomo III de la *Crítica de la economía política.* Croce presenta como objeción a la teoría expuesta en el tomo III aquella parte del tratado contenida en el tomo I, o sea expone como objeción a la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia la demostración de la existencia de una plusvalía relativa debida al progreso técnico, pero sin aludir ni una sola vez al tomo I, como si la objeción hubiese brotado de su cerebro, o simplemente fuese fruto del buen sentido. (Sin embargo, habrá que revisar los textos de la *Crítica de la economía política* antes de presentar esta crítica a la objeción de Croce, cautela que por lo demás se entiende necesaria para todas estas notas, que han sido escritas en grandísima parte basándose en la memoria.) En todo caso hay que establecer que la cuestión de la ley tendencial de la tasa de ganancia no puede ser estudiada solamente sobre la exposición dada en el tomo III; este tratamiento es el aspecto contradictorio del tratamiento expuesto en el tomo I, del cual no puede ser separada. Además habrá seguramente que determinar mejor el significado de ley "tendencial": puesto que ninguna ley en economía política puede dejar de ser tendencial, dado que se obtiene aislando un cierto número de elementos y dejando de lado, por lo tanto, las fuerzas contrapuestas, seguramente habrá que distinguir un *grado mayor o menor de tendenciosidad,* y *mientras que generalmente* el adjetivo "tendencial" se sobrentiende como obvio, se insiste por el contrario en él cuando la tendenciosidad se convierte en una característica
orgánica|mente relevante como en este caso, en el que la caída de la tasa 13ª
de ganancia es presentada como el aspecto contradictorio de otra ley, la de la producción de la plusvalía relativa, en la que una tiende a suprimir a la otra con la previsión de que la caída de la tasa de ganancia será la predominante. ¿Cuándo se puede imaginar que la contradicción llegará a un nudo gordiano, insoluble normalmente, pero que exija la intervención de una espada de Alejandro? Cuando toda la economía mundial se haya vuelto capitalista y de un cierto grado de desarrollo: esto es, cuando la "frontera móvil" del mundo económico capitalista haya alcanzado sus columnas de Hércules. Las fuerzas contraoperantes de la ley tendencial y que se resumen en la producción de cada vez más plusvalía relativa tienen límites, que son dados, por ejemplo, técnicamente por la resistencia elástica de la materia, y socialmente por la medida soportable de desocupación en una determinada sociedad. O sea que la contradicción económica

se vuelve contradicción política y se resuelve políticamente en una inversión de la praxis.

Sobre el argumento de la caída tendencial de la tasa de ganancia recordar un trabajo reseñado en el primer año de *Nuovi Studi* y debido a un economista alemán, discípulo disidente de Franz Oppenheimer,[3] y un libro más reciente de Grossmann reseñado en la revista *Economia* de Trieste y en la *Critique Sociale* por Lucien Laurat.[4]

§ <34>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce.* Hasta qué punto es grande el cambio ocurrido en la posición crítica de Croce con respecto a la filosofía de la praxis, puede verse confrontando este fragmento del escrito "Il libro del prof. Stammler": "Pero, para él (Stammler), en la obra de Marx[a] no se trata de tales 'pequeñas consideraciones': que la llamada vida económica ejerza una eficacia sobre las ideas, sobre las ciencias, sobre las artes, y similares: cuestiones viejas, de poca trascendencia. Así como el materialismo filosófico no consiste en afirmar que los hechos corporales tengan eficacia sobre los espirituales, sino en el hacer de éstos una simple apariencia, irreal, de aquéllos: así el materialismo histórico *debe consistir* en afirmar que la economía es la verdadera realidad y el derecho es la engañosa apariencia"[1] —con los capítulos finales de la *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*:[2] en éstos Croce adopta precisamente esta posición de Stammler sin ni siquiera tratar de justificarla con un principio o un ápice de demostración. Lo que en 1898 era simplemente un forzamiento arbitrario de Stammler, en 1915 se convierte en una verdad obvia que ni siquiera vale la pena desarrollar.

§ <35>. *Introducción al estudio de la filosofía.* Se puede observar el desarrollo paralelo de la democracia moderna y de determinadas for-
14 mas de materialismo metafísico y de idealismo. La igualdad es buscada | por el materialismo francés del siglo XVIII en la reducción del hombre a categoría de la historia natural, individuo de una especie biológica, distinto no por calificaciones sociales e históricas, sino por dotes naturales; en todo caso esencialmente igual a sus semejantes. Esta concepción ha pasado al sentido común, que tiene como afirmación popular que "todos nacimos desnudos" (aunque la afirmación del sentido común no es anterior a la discusión ideológica de los intelectuales). En el idealismo se tiene la afirmación de que la filosofía es la ciencia democrática por excelencia en cuanto que se refiere a la facultad de razonar común a todos los hombres,[1] cosa por la que se explica el odio de los aristócratas por la filosofía y las prohibiciones legales contra la enseñanza y la cultura por

[a] En el manuscrito: "M.".

parte de las clases del viejo régimen.

§ <36>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce.* Después de señalar que en su escrito sobre la caída de la tasa de ganancia Croce no hace más que presentar como objeción el otro aspecto contradictorio del proceso vinculado al progreso técnico [o sea la teoría de la plusvalía relativa], ya estudiado en el tomo I de la *Crítica de la economía política*,[1] hay que observar que Croce olvida en su análisis un elemento fundamental en la formación del valor y de la ganancia, o sea el "trabajo socialmente necesario", cuya formación no puede ser estudiada y observada en una sola fábrica o empresa. El progreso técnico da precisamente a la empresa individual la oportunidad molecular de aumentar la productividad del trabajo por encima de la media social y por tanto de obtener ganancias excepcionales (como ha sido estudiado en el tomo I), pero apenas el progreso dado se socializa, esta posición inicial se pierde gradualmente y funciona la ley de la media social del trabajo, que a través de la competencia rebaja precios y ganancias: en ese punto se tiene un descenso de la tasa de ganancia, porque la composición orgánica del capital se manifiesta desfavorable. Los empresarios tienden a prolongar lo más posible la ventaja inicial incluso por medio de la intervención legislativa: protección de las patentes, de los secretos industriales, etcétera, que sin embargo no puede sino estar limitada a algunos aspectos del progreso técnico, seguramente secundarios, pero que de cualquier modo tienen su peso ciertamente no irrelevante. El medio más eficaz de los empresarios individuales para escapar a la ley de la caída es el de introducir incesantemente nuevas modificaciones progresivas en todos los campos del trabajo y de la producción, sin olvidar las aportaciones mínimas de progreso que en las empresas muy grandes, multiplicadas a muy gran escala, dan resultados muy apreciables. Toda la actividad industrial de Henry Ford se puede estudiar desde este punto de vista: una lucha continua, incesante, para escapar a la ley de la caída de la tasa de ganancia, manteniendo una posición de superioridad sobre sus competidores. Ford tuvo que salir del campo estrictamente industrial de la producción para organizar también los transportes y la distribución de su mercancía, determinando así una distribución de la masa de plusvalía más favorable al industrial productor. El error de Croce es de naturaleza diversa: parte del supuesto de que todo proceso técnico determi|na inmediatamente, como 14a
tal, un descenso de la tasa de ganancia, lo que es erróneo porque la *Crítica de la economía política* afirma sólo que el progreso técnico determina un proceso de desarrollo contradictorio, uno de cuyos aspectos es la caída tendencial. Afirma tomar en cuenta todas las premisas teóricas de la economía crítica y olvida la ley del trabajo socialmente necesario. Ol-

vida totalmente la parte de la cuestión tratada en el tomo I, lo que le habría ahorrado toda esta serie de errores, olvido tanto más grave en cuanto que él mismo reconoce que en el tomo III la sección dedicada a la ley de la caída tendencial está incompleta, sólo esbozada, etcétera; una razón perentoria para estudiar todo aquello que en otro lugar el mismo autor escribió sobre el tema. (La cuestión del texto del tomo III puede ser reestudiada ahora que se tiene a disposición, como creo, la edición diplomática del conjunto de apuntes y notas que hubieran debido servir para su redacción definitiva. No es de excluirse que en la edición tradicional hayan sido pasados por alto pasajes que, después de las polémicas surgidas, podrían tener una importancia mucho mayor que la que el primer ordenador del material fragmentario pudiera imaginar.)

Un técnico de la economía debería retomar la fórmula general de la ley de la caída tendencial, que establece el momento en que la ley misma se verifica, y críticamente establecer toda la serie de pasos que tendencialmente conducen a ella como conclusión lógica.

Hay que desarrollar la alusión al significado que debe tener "tendencial", referido a la ley de la caída de la tasa de ganancia. Es evidente que en este caso la tendencialidad no puede referirse sólo a las fuerzas contraoperantes en la realidad, toda vez que de ella se abstraen algunos elementos aislados para construir una hipótesis lógica. Puesto que la ley es el aspecto contradictorio de otra ley, la de la plusvalía relativa que determina la expansión molecular del sistema de fábrica y el propio desarrollo del modo de producción capitalista, no puede tratarse de tales fuerzas contraoperantes como las de las hipótesis económicas comunes. En este caso la fuerza contraoperante es ella misma estudiada orgánicamente y da lugar a una ley igualmente orgánica que la de la caída. El significado de "tendencial" parece, por lo tanto, tener que ser de carácter "histórico" real y no metodológico: el término sirve precisamente para indicar este proceso dialéctico por el que el impulso molecular progresivo conduce a un resultado tendencialmente catastrófico en el conjunto social, resultado del que parten otros impulsos individuales progresivos en un proceso de continua superación que sin embargo no puede preverse infinito, aunque se disgrega en un número muy grande de fases intermedias de diversa medida e importancia. Por la misma razón no es completamente exacto decir, como hace Croce en el prefacio a la segunda edición
15 de su libro, que la ley acerca de la caída de la tasa de | ganancia, si fuese establecida exactamente, como creía su autor, "significaría ni más ni menos que el fin automático e inminente de la sociedad capitalista".[2] Nada de automático y mucho menos de inminente. Este razonamiento de Croce se debe justamente al error de haber examinado la ley de la caída de la tasa de ganancia aislándola del proceso en el que fue concebida y aislándola no para los fines científicos de una mejor exposición, sino como si ella

fuese válida "absolutamente" y no, por el contrario, como término dialéctico de un proceso orgánico más vasto. Que muchos hayan interpretado la ley del mismo modo que Croce, no exonera a éste de una cierta responsabilidad científica. Muchas afirmaciones de la economía crítica han sido así "mitificadas" y no se ha dicho que tal formación de mitos no haya tenido su importancia práctica inmediata y no pueda tenerla todavía. Pero se trata de otro aspecto de la cuestión, que tiene muy poco que ver con el planteamiento científico del problema y con la deducción lógica: podrá ser examinada en cuanto crítica de los métodos políticos y de los métodos de política cultural. Es probable que desde este punto de vista se demuestre inepto en último análisis, y productor de mayor daño que útil en definitiva, el método político de forzar arbitrariamente una tesis científica para extraer de ella un mito popular enérgico y propulsor: el método podría compararse con el uso de estupefacientes que crean un instante de exaltación de las fuerzas físicas y psíquicas pero debilitan permanentemente el organismo.

§ <37>. *Puntos de meditación para el estudio de la economía.* <I>. En el examen de la cuestión del método de investigación económica y del concepto de abstracción, debe verse si la observación crítica que Croce hace a la economía crítica de proceder a través de "una continua mezcolanza de deducciones teóricas y de descripciones históricas, de nexos lógicos y de nexos de hecho" (*MSEM*[4a], p. 160)[1] no es por el contrario uno de los rasgos característicos de la superioridad de la economía crítica sobre la economía pura y una de las fuerzas que la hacen más fecunda para el progreso científico. Por lo demás deben observarse las manifestaciones de insatisfacción y fastidio por parte del mismo Croce por los procedimientos más comunes de la economía pura, con sus bizantinismos y su manía escolástica de revestir de un pomposo manto científico las más triviales banalidades del sentido común y las más huecas generalizaciones. La economía crítica ha buscado una justa contemporización entre el método deductivo y el método inductivo, o sea construir hipótesis abstractas no sobre la base indeterminada de un hombre en general, históricamente indeterminado y que desde ningún punto de vista puede ser reconocido abstracción de una realidad concreta, sino sobre la realidad efectiva, "descripción histórica", que da la premisa real para construir hipótesis científicas, o sea para abstraer el elemento económico o aquellos aspectos del elemento económico sobre los que se quiere atraer la atención y ejercer el examen científico. De tal modo no puede existir el *homo oeconomicus* genérico, pero puede abstraerse el tipo de cada uno de los agentes o protagonistas de la actividad económica que se han sucedido en la historia: el capitalista, el trabajador, el esclavo, el amo de esclavos, el barón feu-

15a dal, el siervo de la gle|ba. No por nada la ciencia económica nació en la época moderna, cuando la difusión del sistema capitalista ha difundido un tipo relativamente homogéneo de hombre económico, o sea ha creado las condiciones reales por las que una abstracción científica se hacía relativamente menos arbitraria y genéricamente vacía de cuanto antes fuese posible.

II. Debe reflexionarse sobre el siguiente punto: cómo podría y debería ser compilado modernamente un sumario de ciencia crítica económica que reprodujese el tipo representado en el pasado y por las pasadas generaciones por los compendios de Cafiero, Deville, Kautsky, Aveling, Fabietti, más modernamente por el compendio de Borchardt[2] y, en una serie distinta, por la literatura económica de divulgación escolar que en las lenguas occidentales está representada por el *Precis d'Économie politique* de Lapidus y Ostrovitianov,[3] pero que en la lengua original debe de estar representado ya por una cantidad considerable de compendios de diverso tipo y de importancia muy variable según el público al que tales compendios están dedicados. Se observa: 1] que hoy, después de la publicación de la edición crítica de las distintas obras de economía crítica, el problema de la revisión de tales compendios se ha vuelto de solución necesaria, científicamente obligatoria; 2] que el compendio de Borchardt, en cuanto que no está compilado sólo sobre el tomo I de la *Crítica de la economía política* sino sobre los tres tomos, es evidentemente superior a los de Deville, Kautsky, etcétera (dejando de lado, por el momento, el valor intrínseco de los distintos tratados); 3] que el tipo de compendio moderno debería ser todavía más amplio que el de Borchardt, en cuanto que debería tomar en cuenta todos los tratados económicos debidos al mismo autor y presentarse como un compendio y una exposición de todo el cuerpo doctrinal de la economía crítica y no sólo como un resumen de determinadas obras aunque sean fundamentales; 4] que el método de la exposición no debería estar determinado por las fuentes literarias dadas, sino que debería nacer y ser dictado por las exigencias críticas y culturales de actualidad a las que se quiere dar una solución científica y orgánica; 5] que por lo tanto, deben excluirse sin más los resúmenes literales y materiales, pero todo el material debe ser refundido y reorganizado de modo "original", preferiblemente sistemático, según un esquema que facilite "didácticamente" el estudio y el aprendizaje; 6] que todo el conjunto de ejemplos y hechos concretos debe ser puesto al día, y los que están contenidos en los textos originales deben y pueden ser mencionados sólo en la medida en que la historia económica y la legislación del país para los que el compendio fue hecho no ofrezcan otros correspondientes para un diferente desarrollo del proceso histórico o que no sean tan relevantes
16 y expresivos; 7] que la exposición debe ser crítica | y polémica, en el sentido de que debe responder, aunque sea implícitamente y en forma so-

brentendida, al planteamiento que de los problemas económicos sea dado, en el país determinado, por la cultura económica más difundida y por los economistas oficiales y en auge. El manual de Lapidus y Ostrovitianov desde este punto de vista es "dogmático", presenta sus afirmaciones y sus desarrollados como si éstos no fuesen "impugnados" y rechazados radicalmente por nadie, sino como si fuesen la expresión de una ciencia que desde el periodo de lucha y de polémica para afirmarse y triunfar ha entrado ya en el periodo clásico de su expansión orgánica. Evidentemente éste no es el caso, todo lo contrario. El compendio debe ser enérgicamente polémico y agresivo y no dejar sin respuesta (implícita y sobrentendida en su propio planteamiento autónomo, si acaso así es mejor) toda cuestión esencial o que sea presentada como esencial por la economía vulgar, con objeto de arrojar a ésta de todos sus refugios y defensas y descalificarla ante las nuevas generaciones de estudiosos; 8] el compendio de ciencia económica no puede estar desligado de un curso de historia de las doctrinas económicas. El llamado tomo IV de la *Crítica de la economía política* es precisamente una historia de las doctrinas económicas y justamente con este título ha sido traducido al francés.[4] Toda la concepción de la economía crítica es historicista (lo cual no quiere decir que deba confundirse con la llamada escuela histórica de la economía) y su tratamiento teórico no puede desvincularse de una historia de la ciencia económica, cuyo núcleo central, además de en el mencionado tomo IV, puede reconstruirse al menos en parte por alusiones contenidas en forma dispersa en toda la obra de los escritores originales; 9] tampoco puede prescindirse de una aunque sea breve introducción general que, siguiendo las huellas del prefacio a la 2a. edición del tomo I, dé una exposición resumida de la filosofía de la praxis y de los principios metodológicos más importantes y esenciales, extrayéndolos del conjunto de las obras económicas, donde se hallan incorporados en el tratado o dispersos y aludidos cuando se presenta la oportunidad concreta.

§ <38>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce.* <I>. Que la teoría del valor en la economía crítica no sea una teoría del valor, sino "alguna otra cosa" basada en un parangón elíptico, o sea con referencia a una hipotética sociedad futura, etcétera.[1] Pero la demostración no se ha logrado y su demostración está contenida implícitamente en el mismo Croce (cfr. el primer capítulo del ensayo "Per la interpretazione e la critica", etcétera).[2] Es preciso decir que el hallazgo del parangón elíptico es puramente literario; de hecho la teoría del valor-trabajo tiene toda una historia que culmina en las doctrinas de Ricardo, y los representantes históricos de tal doctrina no se proponían, ciertamente, hacer parangones elípticos. (Esta objeción fue enunciada por el profesor Graziadei en el

librito *Capitale e salari*;[3] habría que ver si fue presentada antes y por quién. La misma es tan obvia que debería surgir de inmediato por sí sola.)
16ª Hay que ver si Croce conocía el libro *Das Mehrwert,* en el ¦ que se contiene la exposición del desarrollo histórico de la teoría del valor-trabajo. (Confrontaciones cronológicas entre la publicación del *Mehrwert,* que fue póstuma y después de los tomos 2 y 3 de la *Crítica de la economía política,* y el ensayo de Croce.)[4] Por lo tanto la cuestión es ésta: el tipo de hipótesis científica propia de la economía crítica que abstrae no principios económicos del hombre en general, de todos los tiempos y lugares, sino de leyes de un determinado tipo de sociedad, ¿es arbitrario o por el contrario más concreto que el tipo de hipótesis de la economía pura? Y puesto que un tipo de sociedad se presenta pleno de contradicciones, ¿es correcto abstraer sólo uno de los términos de esta contradicción? Por lo demás, toda teoría es un parangón elíptico, porque siempre hay un parangón entre los hechos reales y la "hipótesis" derivada de estos hechos. Cuando Croce dice que la teoría del valor no es la "teoría del valor" sino alguna otra cosa, en realidad no destruye la teoría misma sino que plantea una cuestión formal de nomenclatura: he ahí por qué los economistas ortodoxos no estuvieron satisfechos con su ensayo (cfr. en el libro *MSEM* el artículo en polémica con el profesor Racca).[5] Tampoco es válida la observación a propósito del término "plusvalía", el cual por el contrario expresa con mucha claridad lo que se quiere decir precisamente por las razones por las que Croce lo critica; se trata del descubrimiento de un hecho nuevo, el cual es expresado con un término cuya novedad consiste en la formación, precisamente contradictoria en confrontación con la ciencia tradicional; que no pueden existir "plusvalías" al pie de la letra puede ser justo, pero el neologismo tiene un significado metafórico, no literal, o sea es una nueva palabra que no se resuelve en el valor literal de las formas etimológicas originales.

II. Seguramente sería oportuno, según la amplitud del Ensayo, trazar un bosquejo de la tradición intelectual del Mediodía (especialmente en el pensamiento político y filosófico) en contraposición con el resto de Italia, esencialmente la Toscana, tal como se refleja hasta la generación de Croce (y Giustino Fortunato). El libro de Luigi Russo sobre De Sanctis y la Universidad napolitana[6] puede ser muy útil, incluso para ver cómo la tradición meridional alcanzó con De Sanctis un grado de desarrollo teórico-práctico frente al cual la posición de Croce representa un retroceso, sin que la posición de Gentile, que sin embargo se empeñó más que Croce en la acción práctica, pueda juzgarse una continuación de la actividad de De Sanctis por otras razones. A propósito de la oposición cultural entre la Toscana y el Mediodía se puede recordar (a título de curiosidad) el epigrama de Ardengo Soffici (creo que en el *Giornale di Bordo*) sobre la "alcachofa".[7] La alcachofa toscana, escribe más o menos Soffici, no se

presenta a primera vista tan vistosa y atrayente como la alcachofa napolitana; es rasposa, dura, toda espinas, hirsuta. Pero deshójenla; después de las primeras hojas leñosas e | incomibles, que hay que tirar, en el 17
medio se encuentra el núcleo compacto, pulposo, sabrosísimo. Tomen la alcachofa napolitana; inmediatamente después de las primeras hojas hay algo que comer, pero qué acuosidad y banalidad de sabor; siga deshojando, el sabor no mejora y en el centro no encontrarán nada, un vacío lleno de fibrosidad desagradable. Oposición entre la cultura científica y experimental de los toscanos y la cultura especulativa de los napolitanos. Sólo que actualmente la Toscana no tiene una función particular en la cultura nacional y se nutre de la vanidad de los recuerdos pasados.

Cfr. *Cuaderno 7* (VIII), pp. 71-72.

§ <39>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce. Nota sobre Luigi Einaudi.* No parece que Einaudi haya estudiado directamente las obras de economía crítica y de filosofía de la praxis; puede incluso decirse que habla de las mismas, especialmente de la filosofía de la praxis, de oídas, por haber oído decir, a menudo de tercera o cuarta mano. Las nociones principales las ha tomado de Croce (*MSEM*), pero de forma superficial y a menudo desaliñada (confrontar un parágrafo precedente).[1] Lo que más interesa es el hecho de que en la *Riforma Sociale* ha sido siempre escritor apreciado (y durante algún tiempo, creo, incluso miembro de la redacción) Achille Loria, o sea el divulgador de una derivación degenerada de la filosofía de la praxis. Puede decirse también que en Italia lo que pasa bajo la bandera de filosofía de la praxis no es otra cosa que contrabando de pacotilla científica loriana. Recientemente, y precisamente en la *Riforma Sociale*, Loria publicó un mamotreto de fichas caóticamente dispuestas, titulándolo: "Nuove conferme dell'economismo storico".[2] En la *Riforma Sociale* de noviembre-diciembre de 1930 Einaudi publicó una nota: "Il mito (!) dello strumento tecnico"[3] a propósito de la autobiografía de Rinaldo Rigola, que refuerza la opinión esbozada más arriba. Precisamente Croce mostró en su ensayo sobre Loria (en el *MSEM*) que el "mito (!) del instrumento técnico" fue una invención particular de Loria,[4] de lo cual Einaudi no hace mención, persuadido como está de que se trata por el contrario de una doctrina de la filosofía de la praxis. Por otra parte, Einaudi comete toda una serie de errores por ignorancia de la cuestión: 1] confunde el desarrollo del instrumento técnico con el desarrollo de las fuerzas económicas; para él, hablar de desarrollo de las fuerzas de producción significa sólo hablar del desarrollo del instrumento técnico; 2] considera que las fuerzas de producción son para la economía crítica sólo las cosas materiales y no también las fuer-

zas y las relaciones sociales, o sea humanas, que están incorporadas en las cosas materiales y de las que el derecho de propiedad es la expresión jurídica; 3] resalta también en este escrito el acostumbrado "cretinismo" economista que es propio de Einaudi y de muchos de sus amigos librecambistas, los cuales como propagandistas son verdaderos iluminados. Sería interesante revisar la recopilación de los escritos de propaganda periodística de Einaudi;[5] ellos mostrarían que los capitalistas no han comprendido nunca sus verdaderos intereses y que siempre se han comportado antieconómicamente.

17a Dada la inne|gable influencia intelectual de Einaudi sobre un amplio estrato de intelectuales, valdría la pena hacer una investigación de todas las notas en las que alude a la filosofía de la praxis. Debe también recordarse el artículo necrológico sobre Piero Gobetti publicado por Einaudi en *Baretti,* que explica la atención con que Einaudi replica mordazmente a todo escrito de autor liberal en el que se reconozcan a la filosofía de la praxis la importancia y la influencia tenidas en el desarrollo de la cultura moderna. También debe recordarse a este propósito el fragmento sobre Gobetti en el *Piemonte* de Giuseppe Prato.[6]

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), pp. 58 bis-59.

§ <40>. *Introducción al estudio de la filosofía.* El "nóumeno" kantiano. Si la realidad es como nosotros la conocemos y nuestro conocimiento cambia continuamente, o sea si ninguna filosofía es definitiva sino que es históricamente determinada, es difícil imaginar que la realidad cambie objetivamente con nuestro cambiar y es difícil admitirlo no sólo para el sentido común sino también para el pensamiento científico. En *La sagrada familia* se dice que la realidad se agota toda ella en los fenómenos y que más allá de los fenómenos no hay nada,[1] y así es ciertamente. Pero la demostración no es fácil. ¿Qué son los fenómenos? ¿Son algo objetivo, que existen en sí y por sí, o son cualidades que el hombre ha identificado a consecuencia de sus intereses prácticos (la construcción de su vida económica) y de sus intereses científicos, o sea de la necesidad de encontrar un orden en el mundo y de describir y clasificar las cosas (necesidad que está también ella ligada a intereses prácticos mediatos y futuros)? Planteada la afirmación de que lo que nosotros conocemos en las cosas no es sino a nosotros mismos, nuestras necesidades y nuestros intereses, o sea que nuestros conocimientos son superestructuras (o filosofías no definitivas) es difícil evitar que se piense en algo real más allá de estos conocimientos, no en el sentido metafísico de un "nóumeno", de un "dios ignoto" o de "un incognoscible", sino en el sentido concreto de una "relativa ignorancia" de la realidad, de algo todavía "desconoci-

do" que sin embargo podrá ser conocido un día cuando los instrumentos "físicos" e intelectuales de los hombres sean más perfectos, o sea cuando hayan cambiado, en sentido progresista, las condiciones sociales y técnicas de la humanidad. Por lo tanto se hace una previsión histórica que consiste simplemente en el acto del pensamiento que proyecta en el futuro un proceso de desarrollo como el que se verificó desde el pasado hasta hoy. De todos modos hay que estudiar a Kant y revisar sus conceptos exactamente.

§ <41>. *Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce.*

<I>. Discurso de Croce en la sección de Estética del Congreso Filosófico de Oxford (reproducido en la *Nuova Italia* del 20 de octubre de 1930):[1] desarrolla en forma extrema las tesis sobre filosofía de la praxis expuestas en la *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX.*[2] Este punto de vista crítico más reciente de Croce sobre la filosofía de la praxis (que representa una completa innovación respecto del que sostiene en su libro *MSEM*), ¿cómo puede ser juzgado críticamente? Deberá juzgarse no como un juicio de filósofo, sino como un acto político de alcance práctico inmediato. Es cierto que en la filosofía de la praxis se ha formado una corriente degradada, que puede ser considerada, en relación con la concepción de los fundadores de la doc|trina, como el catolicismo popular 18
en relación con el teológico o de los intelectuales: así como el catolicismo popular puede ser traducido en los términos del paganismo, o de las religiones inferiores al catolicismo por las supersticiones y las brujerías por las que estaban o están dominadas, igual la filosofía de la praxis degradada puede ser traducida en términos "teológicos", o trascendentales, o sea de las filosofías prekantianas y precartesianas. Croce se comporta como los anticlericales masónicos y racionalistas vulgares, que combaten al catolicismo con estas confrontaciones y estas traducciones del catolicismo vulgar en lenguaje "fetichista". Croce cae en la misma posición intelectualista que Sorel reprochaba a Clemenceau, de juzgar un movimiento histórico por su literatura de propaganda y de no entender que incluso los opúsculos banales pueden ser la expresión de movimientos extraordinariamente importantes y vitales.[3]

¿Para una filosofía es una fuerza o una debilidad el haber superado sus límites usuales de restringidos círculos intelectuales y haberse difundido en las grandes masas aunque sea adaptándose a la mentalidad de éstas y perdiendo poco o mucho de su energía? ¿Y qué significado tiene el hecho de una concepción del mundo que de tal modo se difunde y se arraiga y continuamente tiene momentos de recuperación y de nuevo esplendor intelectual? ¿Es una superstición de intelectuales fosilizados creer que una concepción del mundo pueda ser destruida por críticas de carácter racional:

cuántas veces no se ha hablado de "crisis" de la filosofía de la praxis? ¿Y qué significa esta crisis permanente? ¿No significa acaso la vida misma que procede por negaciones de negaciones? Ahora bien, ¿quién ha conservado la fuerza de las sucesivas recuperaciones teóricas sino la fidelidad de las masas populares que se apropiaron la concepción, aunque fuese en formas supersticiosas y primitivas? Se dice a menudo que en ciertos países el no haberse dado la reforma religiosa es causa de atraso en todos los campos de la vida civil, y no se observa que precisamente la difusión de la filosofía de la praxis es la gran reforma de los tiempos modernos, es una reforma intelectual y moral que realiza a escala nacional lo que el liberalismo no logró realizar sino para grupos restringidos de la población. Precisamente el análisis que hizo Croce en la *Storia dell'Europa* de las religiones, y el concepto de religión que Croce ha elaborado, sirven para comprender mejor el significado histórico de la filosofía de la praxis y las razones de su resistencia a todos los ataques y a todas las deserciones.

La posición de Croce es la del hombre del Renacimiento frente a la reforma protestante, con la diferencia de que Croce revive una posición que históricamente ha demostrado ser falsa y reaccionaria y que él mismo (y sus discípulos: cfr. el libro de De Ruggiero sobre *Rinascimento e Riforma*)[4] ha contribuido a demostrar que es falsa y reaccionaria. Que Erasmo pudiese decir a Lutero: "donde aparece Lutero, muere la cultura",[5] se puede comprender. Que hoy Croce reproduzca la posición de Erasmo no se comprende, porque Croce ha visto cómo de la primitiva tosquedad intelectual del hombre de la Reforma brotó sin embargo la filo-
18a sofía clásica alemana y el vasto movimiento cultu|ral del que nació el mundo moderno.[6] Más aún: todo el tratamiento que hace Croce en su *Storia d'Europa* del concepto de religión es una crítica implícita de las ideologías pequeñoburguesas (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso, etcétera), que explican las debilidades del organismo nacional y estatal italiano con la ausencia de una Reforma religiosa, entendida en sentido estrechamente confesional. Ampliando y precisando el concepto de religión, Croce muestra la mecánica y el esquematismo abstracto de estas ideologías, que no eran más que construcciones de literatos. Pero precisamente por eso, más grave aún debe parecer el no haber comprendido que precisamente la filosofía de la praxis, con su vasto movimiento de masas, representó y representa un proceso histórico similar a la Reforma, en contraste con el liberalismo, que reproduce un Renacimiento estrechamente limitado a pocos grupos intelectuales y que en cierto punto ha capitulado frente al catolicismo, hasta el punto de que el único partido liberal eficiente era el partido popular, o sea una nueva forma de catolicismo liberal.

Croce reprocha a la filosofía de la praxis su "cientificismo", su supers-

tición "materialista", su presunto retorno al "medioevo intelectual". Son los reproches que Erasmo, en el lenguaje de la época, lanzaba contra el luteranismo. El hombre del Renacimiento y el hombre creado por el desarrollo de la Reforma se han fundido en el intelectual moderno del tipo Croce, pero si este tipo sería incomprensible sin la Reforma, él no consigue ya *comprender el proceso histórico por el cual del* "medieval" Lutero se llegó necesariamente a Hegel, y por eso, frente a la gran reforma intelectual y moral representada por la difusión de la filosofía de la praxis, reproduce mecánicamente la actitud de Erasmo. Esa posición de Croce se puede estudiar con mucha precisión en su actitud práctica con respecto a la religión confesional. Croce es esencialmente anticonfesional (no podemos decir antirreligioso dada su definición del hecho religioso), y para un nutrido grupo de intelectuales italianos y europeos su filosofía, especialmente en sus manifestaciones menos sistemáticas (como las reseñas, las apostillas, etcétera, recogidas en libros como *Cultura e vita morale, Conversazioni critiche, Frammenti di Etica,* etcétera), ha sido una auténtica reforma intelectual y moral de tipo "Renacimiento". "Vivir sin religión" (y se entiende sin confesión religiosa) ha sido la sustancia que Sorel ha extraído de la lectura de Croce (cfr. "Lettere di G. Sorel a B. Croce" publicadas en la *Critica* de 1927 y sig.).[7] Pero Croce no ha "ido al pueblo", no ha querido convertirse en un elemento "nacional" (como no lo fueron los hombres del Renacimiento, a diferencia de los luteranos y calvinistas), no ha querido crear un grupo de discípulos que, en sustitución suya (dado que él personalmente quisiera reservar su energía para la creación de alta cultura), pudiesen popularizar su filosofía, tratando de convertirla en un elemento educativo desde las escuelas elementales (y por lo tanto educativo para el simple obrero y campesino, o sea para el simple hombre del pueblo). Seguramente eso era imposible, pero valía la pena haberlo intentado, y el no haberlo intentado tiene también un significado. Cro|ce en algún libro ha escrito algo de este género: "No se le 19
puede quitar la religión al hombre del pueblo, sin sustituirla inmediatamente con algo que satisfaga las mismas exigencias por las que la religión nació y todavía permanece".[8] Hay algo de cierto en esta afirmación, ¿pero no contiene ésta una confesión de la impotencia de la filosofía idealista para convertirse en una concepción del mundo integral (y nacional)? Y en realidad, ¿cómo se podría destruir la religión en la conciencia del hombre del pueblo sin, al mismo tiempo, sustituirla? ¿Es posible en este caso sólo destruir sin crear? Es imposible. El mismo anticlericalismo vulgar-masónico, sustituye con una nueva concepción la religión que destruye (en cuanto realmente destruye), y si esta nueva concepción es tosca y baja, significa que la religión sustituida era realmente aún más tosca y baja. Por lo tanto, la afirmación de Croce no puede ser más que un modo hipócrita de representar el viejo principio de que la religión nece-

saria para el pueblo. Gentile, menos hipócritamente, y más consecuentemente, restableció la enseñanza <de la religión> en las escuelas elementales (se ha ido incluso más allá de lo que pretendía hacer Gentile y se ha extendido la enseñanza religiosa a las escuelas medias) y ha justificado su acto con la concepción hegeliana de la religión como filosofía de la infancia de la humanidad (debe verse el programa escolar de Croce, desechado a causa de las vicisitudes parlamentarias del gobierno Giolitti 1920-21, pero que por lo que concierne a la religión no era muy distinto del que fue el programa de Gentile, si mal no recuerdo),[9] que se ha convertido en un puro sofisma aplicado a los tiempos actuales, y un modo de prestar un servicio al clericalismo. Debe recordarse el "fragmento de Ética" sobre la religión;[10] ¿por qué no ha sido desarrollado? Seguramente era imposible. La concepción dualista y de la "objetividad del mundo externo" tal cual fue arraigada en el pueblo por las religiones y las filosofías tradicionales convertidas en "sentido común", no puede ser desarraigada y sustituida más que por una nueva concepción que se presente íntimamente fundida con un programa político y una concepción de la historia que el pueblo reconozca como expresión de sus necesidades vitales. No es posible pensar en la vida y en la difusión de una filosofía que no sea al mismo tiempo política actual, estrechamente ligada a la actividad preponderante en la vida de las clases populares, el trabajo, y que no se presente por lo tanto, dentro de ciertos límites, como vinculada necesariamente a la ciencia. Esa concepción nueva tal vez adoptará inicialmente formas supersticiosas y primitivas como las de la religión mitológica, pero hallará en sí misma y en las fuerzas intelectuales que el pueblo extraerá de su seno los elementos para superar esa fase primitiva. Esta concepción conecta al hombre con la naturaleza por medio de la técnica, manteniendo la superioridad del hombre y exaltándola en el trabajo creador, y por ende exalta el espíritu y la historia. (Debe verse el artículo de M. Missiroli sobre la ciencia publicado en el *Ordine Nuovo*[a] con una apostilla de P. T.)[11]

A propósito de las relaciones entre el idealismo y el pueblo, es interesante este pasaje de Missiroli (cfr. *L'Italia Letteraria,* 23 de marzo de 1930, "Calendario: Religione e filosofia"): "Es probable que algunas veces, frente a la lógica del profesor de filosofía, especialmente si éste es un seguidor del idealismo absoluto, el sentido común de los escolares y
19a el buen sentido de los maes|tros de otras materias, se inclinen a dar la razón al teólogo más que al filósofo. No quisiera, en una eventual disputa, ante un público[b] no iniciado, encontrarme ante el deber de perorar las razones de la filosofía moderna. La humanidad es todavía totalmente aris-

[a] En el manuscrito: "O. N.".
[b] En el manuscrito: "punto".

totélica y la opinión común sigue aún aquel dualismo, que es propio del realismo greco-cristiano. Que el conocer es un 'ver' en vez de un 'hacer', que la verdad está fuera de nosotros, existente en sí y por sí, y no sea una creación nuestra, que la 'naturaleza' y el 'mundo' son realidades intangibles, nadie lo duda y se corre el riesgo de pasar por locos cuando se afirma lo contrario. Los defensores de la objetividad del saber, los defensores más rígidos de la ciencia positiva, de la ciencia y del método de Galileo contra la gnoseología del idealismo absoluto, hoy se encuentran entre los católicos. Aquellos que Croce llama seudoconceptos y aquello que Gentile define como pensamiento abstracto, son las últimas rocas del objetivismo. De ahí la tendencia, cada vez más visible, de la cultura católica a valorar la ciencia positiva y la experiencia contra la nueva metafísica del absoluto. No es de excluirse que el pensamiento católico pueda rejuvenecerse refugiándose en la ciudadela de la ciencia experimental. Desde hace treinta años los jesuitas trabajan para eliminar los contrastes —en realidad basados en equívocos— entre la religión y la ciencia, y no es casual que Georges Sorel en un escrito hoy rarísimo observase que, entre todos los científicos, los matemáticos son los únicos para quienes el milagro no tiene nada de milagroso".[12]

Esta forma de ver las relaciones entre ciencia experimental y catolicismo no es muy constante en Missiroli, y por otra parte su hipótesis no está muy fundada sobre hechos reales. En el libro *Date a Cesare,* el cuadro que Missiroli presenta de la cultura de los religiosos en Italia no es muy brillante ni prometedor de cualquier desarrollo peligroso para la cultura laica.[13] En una reciente respuesta a un referéndum del *Saggiatore,* Missiroli prevé en el futuro italiano una difusión general de las ciencias naturales en perjuicio del pensamiento especulativo y al mismo tiempo una oleada de anticlericalismo, o sea que prevé que el desarrollo de las ciencias experimentales estará en oposición a las corrientes religiosas.[14] Que los jesuitas trabajen desde hace treinta años para reconciliar ciencia y religión no parece muy exacto, al menos en Italia. En Italia la filosofía neoescolástica, que se había encargado de esta misión, está representada más bien por los franciscanos (que en la Universidad del Sagrado Corazón se han rodeado de muchos laicos) que por los jesuitas, entre los cuales parecen abundar sobre todo los estudiosos de psicología experimental y de método erudito (ciencia bíblica, etcétera). También se tiene la impresión de que los jesuitas (los de la *Civiltà Cattolica,* por lo menos) observen con cierta suspicacia los estudios científicos e incluso a la Universidad del Sagrado Corazón por el hecho de que los profesores de la misma coquetean un poco excesivamente con las ideas modernas (la *Civiltà Cattolica* no deja nunca de censurar toda adhesión demasiado marcada al darwinismo, etcétera. Por lo demás, los neoescolásticos del grupo Gemelli han coqueteado no poco con Croce y con Gentile y de ellos

20 han acogido teorías particulares: el libro de monseñor Olgiati | sobre *Carlo Marx* —de 1920— está totalmente construido con materiales críticos crocianos, y el padre Chiocchetti, que ha escrito un libro sobre Croce, acepta de éstos la doctrina del origen práctico del error, que no se ve cómo pueda ser aislada de todo el sistema crociano).[15]

La actitud de Croce con respecto al catolicismo se ha ido precisando después de 1925 y ha tenido su nueva manifestación más conspicua con la *Storia d'Europa nel secolo XIX,* que ha sido puesta en el índice. Hace algunos años Croce se maravillaba porque sus libros no habían sido nunca puestos en el índice: ¿pero por qué hubiera debido suceder tal cosa? La Congregación del Índice (que es también el Santo Oficio de la Inquisición) tiene su propia política sagaz y prudente. Pone en el Índice librejos de poca monta, pero evita lo más que puede señalar ante la atención pública, como contrarias a la fe, las obras de grandes intelectuales. Se atrinchera en la excusa muy cómoda de que son [deben ser entendidos como] automáticamente incluidos en el Índice todos lo libros que son contrarios a ciertos principios enumerados en la introducción de las diversas ediciones de los Índices. Así, con D'Annunzio, se decidió su inclusión en el Índice sólo cuando el gobierno decidió hacer la edición nacional de sus obras, y con Croce por la *Storia d'Europa.* En realidad, la *Storia d'Europa* es el primer libro de Croce en el que las opiniones antirreligiosas del autor asumían un significado de política activa y tenían una difusión desacostumbrada.

La reciente actitud de Croce respecto a la filosofía de la praxis (cuya manifestación más conspicua ha sido hasta ahora el discurso ante la sección de Estética del Congreso de Oxford),[16] no es sólo una renegación (incluso un viraje) de la primera posición adoptada por Croce antes de 1900 (cuando escribía que el nombre de "materialismo" era sólo un modo de decir y polemizaba con Plejánov dando la razón a Lange por no haber hablado de la filosofía de la praxis en su *Historia del Materialismo*),[17] viraje injustificado lógicamente, pero es también una renegación, también ésta injustificada, de su propia filosofía pasada[a] (al menos de una parte conspicua de ella) en cuanto que Croce era un filósofo de la praxis "sin saberlo" (habrá que ver el ensayo de Gentile al respecto, contenido en el libro *Saggi Critici*, 2a. serie, edición Vallecchi, Florencia).[18]

Algunas cuestiones planteadas por Croce son puramente verbales. Cuando escribe que las superestructuras son concebidas como apariencias,[19] ¿no piensa que ello puede significar simplemente algo similar a su afirmación de la no "definitividad" o sea de la "historicidad" de toda filosofía? Cuando por razones "políticas", prácticas, para hacer a un grupo social independiente de la hegemonía de otro grupo, se habla de "ilusión",

[a] En el manuscrito una variante interlineal: "precedente".

¿cómo se puede confundir en buena fe un lenguaje polémico con un principio gnoseológico? ¿Y cómo explica Croce la no definitividad de las filosofías? Por una parte, él hace esta afirmación gratuitamente, sin justificarla más que con el principio general del "devenir"; por la otra, reafirma el principio (ya afirmado por otros) de que la filosofía no es una cosa abstracta sino que es la resolución de los problemas que la realidad, en su desarrollo, incesantemente presenta. La filosofía de la praxis, por el contrario, se propone justificar, no con principios genéricos, sino con la historia concreta, la historicidad de las filosofías, historicidad que es dialéctica porque da lugar a luchas de sistemas, a luchas entre modos de ver la realidad, y sería extraño que quien está convencido de su propia filosofía, considerase concretas y no ilusorias las creencias adversarias (y
de esto se trata, porque | de otra manera los filósofos de la praxis deberían 20[a]
considerar ilusorias sus propias concepciones o ser escépticos o agnósticos). Pero lo más interesante es esto: que la doctrina del origen práctico del error de Croce no es otra cosa que la filosofía de la praxis reducida a una doctrina particular. En este caso el *error* de Croce es la *ilusión* de los filósofos de la praxis. Sólo que *error* e *ilusión* no debe significar en el caso de esta filosofía nada más que "categoría histórica" transeúnte por los cambios de la práctica, o sea, no sólo la afirmación de la historicidad de las filosofías, sino también una explicación realista de todas las concepciones subjetivistas de la realidad. La teoría de las superestructuras no es más que la solución filosófica e histórica del idealismo subjetivista. Junto a la doctrina del origen práctico del error debe situarse la teoría de las ideologías políticas explicada por Croce en su significado de instrumentos prácticos de acción: ¿pero dónde hallar el límite entre lo que debe ser entendido como ideología en el sentido estricto crociano y la ideología en el sentido de la filosofía de la praxis, o sea todo el conjunto de las superestructuras? También en este caso la filosofía de la praxis sirvió a Croce para construir una doctrina particular. Por lo demás, tanto el "error" como la "ideología como instrumento práctico de acción" también para Croce pueden ser representados por sistemas filosóficos enteros que son todos ellos un error por ser originados por necesidades prácticas y necesidades sociales. Aunque hasta ahora no lo ha escrito explícitamente, no sería asombroso que Croce sostuviese el origen práctico de las religiones mitológicas y por lo tanto explicase así su erroneidad por una parte y su tenaz resistencia a las críticas de las filosofías laicas, por la otra, porque alguna alusión en este sentido se podría encontrar en sus escritos (Maquiavelo, con su concepción de la religión como instrumento de dominio, podría[a] haber enunciado ya la tesis del origen práctico de las religiones).

La afirmación de Croce de que la filosofía de la praxis "separa" la

[a] En el manuscrito: "se podría".

estructura de las superestructuras, volviendo así a poner en vigor el dualismo teológico y proponiendo un "dios ignoto-estructura",[20] no es exacta y ni siquiera es invención muy profunda. La acusación de dualismo teológico y de disgregación del proceso de lo real es vacua y superficial. Es extraño que semejante acusación haya venido de Croce, quien ha introducido el concepto de dialéctica de los distintos y que por ello es continuamente acusado por los gentilianos precisamente de haber disgregado el proceso de lo real. Pero, aparte de eso, no es verdad que la filosofía de la praxis "separa" la estructura de las superestructuras cuando por el contrario concibe su desarrollo como íntimamente vinculado y necesariamente interrelativo y recíproco. Tampoco es la estructura, ni siquiera como metáfora, parangonable a un "dios ignoto": ella es concebida en forma ultrarrealista, de tal manera que puede ser estudiada con métodos de las ciencias naturales y exactas e incluso precisamente por ésta su "consistencia" objetivamente controlable, la concepción de la historia ha sido considerada "científica". Tal vez la estructura es concebida como algo inmóvil y absoluto y no por el contrario como la realidad misma en movimiento, y la afirmación de las *Tesis sobre Feuerbach*[a] del "educador que
21 debe ser educado",[21] ¿no establece una relación necesaria | de reacción activa del hombre sobre la estructura, afirmando la unidad del proceso de lo real? El concepto de "bloque histórico" construido por Sorel[22] captaba plenamente esta unidad sostenida por la filosofía de la praxis. Debe señalarse cuán cauto y prudente fue Croce en los primeros ensayos recopilados en *MSEM* y cuántas reservas anteponía al enunciar sus críticas y sus interpretaciones (será interesante registrar estas reservas cautelosas), y qué diferente, por el contrario, es su método en estos escritos recientes, que por lo demás, si dieran en el blanco, demostrarían que él perdió su tiempo en el primer periodo y que fue de extraordinaria simplicidad y superficialidad. Sólo que entonces Croce intentaba por lo menos justificar lógicamente sus cautas afirmaciones, mientras que ahora se ha vuelto perentorio y no cree necesaria ninguna justificación. Se podría hallar el origen práctico de su actual error recordando el hecho de que antes de 1900 él se consideraba honrado de pasar incluso políticamente por un seguidor de la filosofía de la praxis, porque entonces la situación histórica hacía de este movimiento un aliado del liberalismo, mientras que hoy las cosas han cambiado mucho y ciertos jueguitos resultarían peligrosos.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), pp. 51-53 bis.

<§ 41>. II. Hay que recordar el juicio de Croce sobre Giovanni Botero en el libro *Storia dell'età barocca in Italia.* Croce reconoce que los

[a] En el manuscrito: *Tesis de Feuerbach.*

moralistas del 600, por más pequeños de estatura que fuesen comparados con Maquiavelo, "representaban, en la filosofía política, una fase ulterior y superior".[1] Este juicio debe emparentarse con el de Sorel sobre Clemenceau, que no lograba ver, incluso "a través" de una literatura mediocre, las exigencias que tal literatura representaba y que éstas no eran mediocres.[2] Un prejuicio de intelectuales es el de medir los movimientos históricos y políticos con el rasero del intelectualismo, de la originalidad, de la "genialidad", o sea de la cumplida expresión literaria y de las grandes personalidades brillantes, y no, por el contrario, de la necesidad histórica y de la ciencia[a] política, o sea de la capacidad concreta y actual de conformar el medio al fin. Este prejuicio es también popular, en ciertas fases de la organización política (fase de los hombres carismáticos), y se confunde a menudo con el prejuicio del "orador": el hombre político debe ser gran orador y gran intelectual, debe tener el "carisma" del genio, etcétera, etcétera. Se llega después a la fase inferior de ciertas regiones campesinas o de los negros en las que para ser seguidos hay que tener barba.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), p. 55 bis.

<§ 41>. III. La aproximación de los dos términos *ética* y *política* para indicar la más reciente historiografía crociana es la expresión de las exigencias en las que se mueve el pensamiento histórico crociano: la *ética* se refiere a la actividad de la sociedad civil, a la hegemonía; la *política* se refiere a la iniciativa y a la coerción estatal-gubernativa. Cuando hay oposición entre ética y política, entre exigencias de la libertad y exigencias de la fuerza, entre sociedad civil y Estado-gobierno, hay crisis y Croce llega a afirmar que el verdadero "Estado", o sea la fuerza directiva del impulso histórico, hay que buscarlo a veces no allí donde se creería, en el Estado jurídicamente entendido, sino en las fuerzas "privadas" e incluso en los llamados revolucionarios.[1] Esta proposición de Croce es muy importante para entender plenamente su concepción de la historia y la política. Sería útil analizar en concreto estas tesis en los libros de historia de Croce en cuanto que ahí se hallan incorporadas concretamente.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), pp. 55 bis-56.

<§ 41>. IV. Podría decirse que Croce es el último hombre del Re|na- 21a
cimiento y que expresa exigencias y relaciones internacionales y cosmopolitas. Esto no quiere decir que no sea un "elemento nacional", también en el significado moderno del término, quiere decir que, incluso de las

[a] En el manuscrito una variante interlineal: "arte".

relaciones y exigencias nacionales, él expresa especialmente aquéllas que son más generales y coinciden con nexos de civilización más vastos que el área nacional: Europa, lo que suele llamarse civilización occidental, etcétera. Croce ha logrado recrear en su personalidad y en su posición de líder mundial de la cultura aquella función de intelectual cosmopolita que fue desempeñada casi colegiadamente por los intelectuales italianos del Medioevo hasta fines del 600. Por otra parte, si en Croce están vivas las preocupaciones de líder mundial, que lo inducen a asumir siempre actitudes equilibradas, olímpicas, sin empeños demasiado comprometedores de carácter temporal y episódico, también es cierto que él mismo ha inculcado el principio de que en Italia, si se quiere desprovincializar la cultura y las costumbres (y el provincialismo todavía perdura como residuo del pasado de disgregación política y moral), hay que elevar el tono de la vida intelectual a través del contacto y el intercambio de ideas con el mundo internacional (éste era el programa renovador del grupo florentino de *La Voce*), por lo tanto en su posición y en su función es inmanente un principio esencialmente nacional.

La función de Croce se podría parangonar a la del papa católico y hay que decir que Croce, en el ámbito de su influencia, a veces ha sabido conducirse más hábilmente que el papa: en su concepto de intelectual, por lo demás, hay algo de "católico y clerical", como puede verse por sus publicaciones del tiempo de guerra y como se desprende incluso hoy de reseñas y apostillas; en forma más orgánica y compacta su concepción del intelectual puede aproximarse a la expresada por Julien Benda en el libro *La trahison des clercs*.[1] Desde el punto de vista de su función cultural, no hay que considerar tanto a Croce como filósofo sistemático como algunos aspectos de su actividad; 1] Croce como teórico de la estética y de la crítica literaria y artística (la última edición de la *Enciclopedia Britannica* ha confiado a Croce la voz "Estética", tratado publicado en Italia fuera de comercio con el título *Aesthetica in nuce*;[2] el *Breviario d'Estetica* ha sido compilado para los norteamericanos.[3] En Alemania hay muchos seguidores de la Estética crociana); 2] Croce como crítico de la filosofía de la praxis y como teórico de la historiografía; 3] especialmente Croce como moralista y maestro de vida, constructor de principios de conducta que prescinden de toda confesión religiosa, incluso muestran cómo se puede "vivir sin religión". El de Croce es un ateísmo de señores, un anticlericalismo que aborrece la tosquedad y rudeza plebeya de los anticlericales desarrapados, pero se trata siempre de ateísmo y de anticlericalismo; por ello se plantea la pregunta de por qué Croce no se ha puesto a la cabeza, si no activamente, al menos dando su nom-
22 bre y su patrocinio, de un movimiento italiano de Kulturkamf, | lo que habría tenido enorme importancia histórica (respecto a la actitud hipócrita de los crocianos hacia el clericalismo debe verse el artículo de G.

Prezzolini "La paura del prete" en el libro *Mi pare*. . . impreso por la casa editorial Delta de Fiume).[4] Tampoco puede decirse que no se haya empeñado en la lucha por consideraciones de carácter filisteo, por[a] consideraciones personales, etcétera, porque él ha demostrado no preocuparse por estas vanidades mundanas conviviendo libremente con una mujer muy inteligente, que mantenía la vivacidad de su salón napolitano frecuentado por científicos italianos y extranjeros y sabía despertar la admiración de estos frecuentadores; esta unión libre impidió a Croce entrar en el Senado antes de 1912, cuando la señora ya hubo muerto y Croce volvió a ser para Giolitti una persona "respetable". También debe observarse, a propósito de religión, la actitud equívoca de Croce con respecto al modernismo: que Croce tuviera que ser antimodernista podía entenderse, en cuanto anticatólico, pero el planteamiento de la lucha ideológica no fue éste. Objetivamente Croce fue un aliado valioso de los jesuitas contra el modernismo (en el *Date a Cesare* Missiroli exalta ante los católicos la actitud de Croce y Gentile contra el modernismo en este sentido),[5] y la razón de esta lucha, que entre religión trascendental y filosofía inmanentista no puede existir un tertium quid ancipite ed equivoco, parece todo un pretexto. También en este caso aparece el hombre del Renacimiento, el tipo de Erasmo, con la misma falta de carácter y de valor civil. Los modernistas, dado el carácter de masas que les dio el contemporáneo nacimiento de una democracia rural católica (ligada a la revolución técnica que tenía lugar en el valle paduano con la desaparición de la figura del *obbligato* o *schiavandaro* y la expansión del bracero y formas menos serviles de aparcería) eran reformadores religiosos, aparecidos no según esquemas intelectuales preestablecidos, tan apreciados por el hegelianismo, sino según las condiciones reales e históricas de la vida religiosa italiana. Era una segunda oleada de catolicismo liberal, mucho más extendido y de carácter más popular que el del neogüelfismo antes del 48 y del más genuino liberalismo católico posterior al 48. La actitud de Croce y Gentile (con el monaguillo Prezzolini) aisló a los modernistas en el mundo de la cultura e hizo más fácil su aniquilamiento por parte de los jesuitas, incluso pareció una victoria del papado contra toda la filosofía moderna: la encíclica antimodernista es en realidad contra la inmanencia y la ciencia moderna y en este sentido fue comentada en los seminarios y en los círculos religiosos (es curioso que hoy la actitud de los crocianos con respecto a los modernistas, o al menos los mayores de ellos —aunque no contra Buonajuti— ha cambiado mucho como puede verse por la elaborada reseña de Adolfo Omodeo, en la *Critica* del 20 de julio de 1932, de las *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* de Alfred Loisy).[6] ¿Por qué Croce no dio del modernismo la misma expli-

[a] En el manuscrito: "de".

22a cación lógica que en la *Storia d'Europa* ha dado del | catolicismo liberal, como de una victoria de la "religión de la libertad", que lograba penetrar incluso en la ciudadela de su más acérrimo antagonista[a] y enemigo, etcétera? (Debe revisarse en la *Storia d'Italia* lo que se dice del modernismo: pero tengo la impresión de que Croce lo pasa por alto,[7] mientras que exalta la victoria del liberalismo sobre el socialismo convertido en reformismo por la actividad científica del propio Croce.)

La misma observación puede hacerse a Missiroli, también él antimodernista y antipopular: si el pueblo no puede llegar al concepto de la libertad política y a la idea nacional sino después de haber atravesado una reforma religiosa, o sea después de haber conquistado la noción de libertad en la religión, no se comprende por qué Missiroli y los liberales del *Resto del Carlino* han sido tan ferozmente antimodernistas: o se comprende incluso demasiado; porque modernismo significaba políticamente democracia cristiana, ésta era particularmente fuerte en la Emilia-Romaña y en todo el valle paduano y Missiroli con sus liberales luchaban por la Agraria.

Se plantea el problema de quién representa más adecuadamente a la sociedad contemporánea italiana desde el punto de vista teórico y moral: el papa, Croce, Gentile; o sea: 1] quién tiene más importancia desde el punto de vista de la hegemonía, como ordenador de la ideología que da el cemento más íntimo a la sociedad civil y por lo tanto al Estado; 2] quién representa mejor en el extranjero la influencia italiana en el cuadro de la cultura mundial. El problema no es de fácil solución, porque cada uno de los tres domina ambientes y fuerzas sociales diversas. El papa como cabeza y guía de la mayoría de los campesinos italianos y de las mujeres, y porque su autoridad e influencia operan con toda una organización centrada y bien articulada, es una gran fuerza, la mayor fuerza política del país después del gobierno; pero la suya es una autoridad que se ha vuelto pasiva y aceptada por inercia, que incluso antes del Concordato era, de hecho, un reflejo de la autoridad estatal. Por esta razón es difícil establecer un parangón entre la influencia del papa y la de un particular en la vida cultural. Un parangón más racional puede establecerse entre Croce y Gentile, y de inmediato resulta evidente que la influencia de Croce, no obstante todas las apariencias, es en mucho superior a la de Gentile. Por otra parte, la autoridad de Gentile dista mucho de ser admitida en su mismo bando político (recordar el ataque de Paolo Orano en el Parlamento contra la filosofía de Gentile y el ataque personal contra Gentile y los gentilianos en el semanario *Roma* por parte de G. A. Fanelli).[8] Me parece que la filosofía de Gentile, el actualismo, es más nacional sólo en el sentido de que está estrechamente ligada a una fase pri-

[a] En el manuscrito: "antagonismo".

mitiva del Estado, a la fase económico-corporativa, cuando todos los gatos son pardos. Por esta misma razón se puede creer en la mayor importancia e influencia de esta filosofía, así como muchos creen que en el Parlamento un industrial es más que un abogado representante de los intereses industriales (o que un profesor o hasta un líder de los sindicatos obreros), sin pensar que, si la mayoría parlamentaria en pleno fuese de industriales, el Parlamento | perdería inmediatamente su función de me- 23
diación política y todo prestigio (para el corporativismo y economismo de Gentile debe confrontarse su discurso pronunciado en Roma y publicado en el libro *Cultura e Fascismo*).[9] La influencia de Croce es menos ruidosa que la de Gentile pero más profunda y arraigada; Croce es realmente una especie de papa laico, pero la moral de Croce es demasiado para intelectuales, demasiado del tipo Renacimiento, no puede hacerse popular, mientras que el papa y su doctrina influyen a masas incalculables de pueblo con máximas de conducta que se refieren incluso a las cosas más elementales. Es verdad que Croce afirma que estos modos de vida ya no son específicamente cristianos y religiosos, porque "después de Cristo todos somos cristianos", o sea que el cristianismo, en lo que es real exigencia de vida y no mitología, ha sido absorbido por la civilización moderna (este aforismo de Croce tiene ciertamente mucho de verdad: el senador Mariano D'Amelio, primer presidente de Casación, combatió la objeción de que los códigos occidentales no pueden introducirse en países no cristianos como el Japón, Turquía, etcétera, precisamente porque fueron construidos con muchos elementos introducidos por el cristianismo, recordando esta "simple verdad" de Croce.[10] Ahora bien, los códigos occidentales son introducidos en los países "paganos" como expresión de la civilización europea y no del cristianismo como tal, y los buenos musulmanes no creen haberse convertido en cristianos ni haber abjurado del islamismo).

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), pp. 60 bis-61.

<§ 41>. V. Debe criticarse el planteamiento que hace Croce de la ciencia política. La política, según Croce, es la expresión de la "pasión". A propósito de Sorel, Croce escribió (*Cultura e vita morale*, 2ª ed., p. 158): "El 'sentimiento de escisión' no lo habían garantizado (el sindicalismo) suficientemente, probablemente también porque una escisión teorizada es una escisión superada; tampoco el 'mito' lo entusiasmaba suficientemente, seguramente porque Sorel, en el acto mismo de crearlo, lo había disipado, dando su explicación doctrinal".[1] Pero Croce no advirtió que las observaciones hechas a Sorel se pueden volver contra el mismo Croce: ¿la pasión teorizada no es también ella superada? La pasión de la que se da una explicación doctrinal, ¿no es también ella "disipada"? Y no se diga que la

"pasión" de Croce es algo distinto del "mito" soreliano, que la pasión significa la categoría, el momento espiritual de la práctica, mientras que el mito es una determinada pasión que como históricamente determinada puede ser superada y disipada sin que por ello se aniquile la categoría de que es un momento perenne del espíritu: la objeción es verdadera sólo en el sentido de que Croce no es Sorel, cosa obvia y banal. Por lo pronto debe observarse que el planteamiento de Croce es intelectualista e iluminista. Puesto que tampoco el mito concretamente estudiado por Sorel era cosa de papel, una construcción arbitraria del intelecto soreliano, no podía ser disipado por cualquier paginita doctrinal, conocida por grupos restringidos de intelectuales, que luego difundían la teoría como prueba científica de la verdad científica del mito, el cual ingenuamente apasionaba a las grandes masas populares. Si la teoría de Croce fuese real, la ciencia política no debería ser otra cosa más que una nueva "Medicina"
23a de las pasiones y no puede negarse que | una gran parte de los artículos políticos de Croce es precisamente una intelectualista e iluminista Medicina de las pasiones, así como acaba por ser cómica la seguridad de Croce de haber aniquilado vastos movimientos históricos en la realidad porque cree haberlos "superado y disuelto" en idea. Pero en realidad tampoco es cierto que Sorel sólo haya teorizado y explicado doctrinalmente un mito determinado: para Sorel la teoría de los mitos es el principio científico de la ciencia política, es la "pasión" de Croce estudiada en forma más concreta, es lo que Croce llama "religión", o sea una concepción del mundo con una ética correspondiente, es un intento de reducir a lenguaje científico la concepción de las ideologías de la filosofía de la praxis vista precisamente a través del revisionismo crociano. En este estudio del mito como sustancia de la acción política, Sorel estudió también ampliamente el mito determinado que estaba en la base de una cierta realidad social y que era su motor de progreso. Su tratamiento tiene por ello dos aspectos: uno propiamente teórico, de ciencia política, y un aspecto político inmediato, programático. Es posible, aunque muy discutible, que el aspecto político y programático del sorelianismo haya sido superado y disipado; actualmente puede decirse que ha sido superado en el sentido de que ha sido integrado y depurado de todos los elementos intelectualistas y literarios, pero incluso hoy es preciso reconocer que Sorel trabajó sobre la realidad efectiva y que tal realidad no ha sido superada ni disipada.

Que Croce no haya salido de estas contradicciones y que en parte tenga conciencia de ello, se comprende por su actitud frente a los "partidos políticos" tal como se revela en el capítulo "Il partito come giudizio e come pregiudizio" del libro *Cultura e vita morale*[2] y por lo que se dice de los partidos en los *Elementi di politica*,[3] esto último aún más significativo. Croce reduce el acto político a la actividad de los "jefes de partido" como individuos, que para satisfacer su pasión se construyen, en los

partidos, los instrumentos adecuados para el triunfo (de manera que la medicina de las pasiones bastaría hacérsela beber a pocos individuos). Pero tampoco esto explica nada. Se trata de esto: los partidos han existido siempre, permanentemente, aunque con otras formas y otros nombres, y una pasión permanente es un contrasentido (sólo por metáfora se habla de locos razonadores, etcétera), y aún más, siempre ha existido una organización permanentemente militar, la cual enseña a ejecutar a sangre fría, sin pasión, el acto práctico más extremo, la matanza de otros hombres que no son odiados individualmente por esos individuos, etcétera. Por otra parte, el ejército es el actor político por excelencia incluso en tiempos de paz: ¿cómo poner de acuerdo la pasión con la permanencia, con el orden y la disciplina sistemática, etcétera? La voluntad política debe tener algún otro motor además de la pasión, un motor de carácter también permanente, ordenado, disciplinado, etcétera. No se ha dicho que la lucha política, como la lucha militar, se resuelva siempre sanguinariamente, con sacrificios personales que llegan hasta el sacrificio supremo de la vida. La diplomacia es precisamente aquella forma de lucha política internacional (y no se ha dicho que no exista una diplomacia incluso
para las luchas nacionales entre partidos) que influ|ye para obtener vic- 24
torias (que no son siempre de poca envergadura) sin derramamiento de sangre, sin guerra. La sola comparación "abstracta" entre las fuerzas militares y políticas (alianzas, etcétera) de dos Estados rivales, convence al más débil para que haga concesiones. He ahí un caso de "pasión" amaestrada y razonable. En el caso de los jefes y los subordinados, sucede que los jefes y los grupos dirigentes suscitan las pasiones de las masas astutamente y las conducen a la lucha y a la guerra, pero en este caso no es la pasión la causa y sustancia de la política, sino la conducta de los jefes que se mantienen fríamente razonadores. La última guerra ha demostrado, además, que no era la pasión la que mantenía a las masas militares en las trincheras, sino el terror de los tribunales militares o un sentido del deber fríamente razonado y reflexivo.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), pp. 70-70 bis.

<§ 41>. VI. La teoría del valor como parangón elíptico. Además de la objeción de que la teoría del valor tiene su origen en Ricardo, que ciertamente no se proponía hacer un parangón elíptico en el sentido que piensa Croce, debe añadirse aún otra serie de razonamientos. ¿Era arbitraria la teoría de Ricardo y es arbitraria la solución más precisa de la economía crítica? ¿Y en qué punto del razonamiento estaría el arbitrio o el sofisma? Habría que estudiar bien la teoría de Ricardo sobre el Estado como agente económico, como la fuerza que tutela el derecho de

propiedad, o sea el monopolio de los medios de producción. Es cierto que el Estado ut sic no produce la situación económica, sin embargo puede hablarse del Estado como agente económico en cuanto que precisamente el Estado es sinónimo de tal situación. De hecho, si se estudia la *hipótesis económica pura*, como Ricardo pretendía hacer, ¿no hay que prescindir de esta situación de fuerza representada por los Estados y por el monopolio legal de la propiedad? Que la cuestión no es ociosa queda demostrado por los cambios aportados a la situación de fuerza existente en la sociedad civil por el nacimiento de las trade-unions, por más que el Estado no haya cambiado de naturaleza. Así pues, no se trataba en lo más mínimo de un parangón elíptico, hecho en vista de una futura forma social distinta de la estudiada, sino de una teoría resultante de la reducción de la sociedad económica a la pura "economicidad", o sea al máximo de determinación del "libre juego de las fuerzas económicas", en el que siendo la hipótesis la del *homo oeconomicus*, no podía no prescindirse de la fuerza dada al conjunto por una clase organizada en el Estado, de una clase que tenía en el Parlamento su trade-union, mientras que los asalariados no podían coaligarse y hacer valer la fuerza dada por la colectividad a cada individuo aislado. Ricardo, como por lo demás los otros economistas clásicos, eran extremadamente desprejuiciados y la teoría ricardiana del valor-trabajo no provocó ningún escándalo cuando fue expresada (cfr. la *Storia delle dottrine economiche* de Gide y Rist),[1] porque entonces no representaba ningún peligro, parecía sólo, como era, una constatación puramente objetiva y científica. El valor polémico y de educación moral y política, aun sin perder su objetividad, habría de adquirirlo sólo con la economía crítica. El problema está ligado además al problema fundamental de la ciencia económica "pura", o sea a la identificación de lo que debe ser el concepto y el hecho históricamente determinado, independiente de los otros conceptos y hechos pertinentes a las
24a otras ciencias: el hecho determinado de la ciencia económica | moderna no puede ser más que el de mercancía, de producción y distribución de mercancías y no un concepto filosófico como querría Croce, para el cual incluso el amor es un hecho económico y toda la "naturaleza" es reducida al concepto de economía.

Habría que señalar aún que, si se quiere, todo el lenguaje es una serie de parangones elípticos, que la historia es un parangón implícito entre el pasado y el presente (la actualidad histórica) o entre dos momentos distintos del desarrollo histórico. ¿Y por qué la elipsis es ilícita si el parangón se produce con una hipótesis futura, mientras que sería lícita si el parangón se establece con un hecho pasado (el cual en tal caso es asumido justamente como hipótesis, como punto de referencia útil para mejor comprender el presente)? El mismo Croce, hablando de las previsiones, sostiene que la previsión no es otra cosa que un juicio especial sobre la

actualidad que es la única que se conoce, porque no se puede conocer el futuro por definición porque éste no existe y no ha existido y no se puede conocer lo inexistente (cfr. *Conversazioni Critiche,* 1a. serie, pp. 150-53).[2] Se tiene la impresión de que el razonamiento de Croce es más bien de literato y de constructor de frases efectistas.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), pp 71-72.

<§ 41>. VII. Sobre la tendencia descendente de la tasa de ganancia. Esta ley debería ser estudiada sobre la base del taylorismo y del fordismo. ¿No son estos dos métodos de producción y de trabajo intentos progresistas de superar la ley tendencial, eludiéndola con la multiplicación de las variables en las condiciones del aumento progresivo del capital constante? Las variables son éstas (entre las más importantes, pero de los libros de Ford[1] se podría construir un registro completo y muy interesante): 1] las máquinas continuamente introducidas son más perfectas y refinadas; 2] los metales más resistentes y de mayor duración; 3] se crea un tipo nuevo de obrero monopolizado con los altos salarios; 4] disminución del desperdicio en el material de fabricación; 5] utilización cada vez mayor de los cada vez más numerosos subproductos, o sea ahorro de desperdicios que antes eran necesarios y que se ha hecho posible por la gran amplitud de las empresas; 6] utilización del desperdicio de energías calóricas: por ejemplo, el calor de los altos hornos que antes se dispersaba en la atmósfera es entubado y calienta las casas habitación, etcétera. (La selección de un nuevo tipo de obrero hace posible, a través de la racionalización taylorizada de los movimientos, una producción relativa y absoluta más grande que la anterior con la misma fuerza de trabajo.) Con cada una de estas innovaciones el industrial pasa de un periodo de costos crecientes (o sea de descenso de la tasa de ganancia) a un periodo de costos decrecientes, en cuanto que viene a gozar de un monopolio de iniciativa que puede durar bastante tiempo (relativamente). El monopolio dura largo tiempo también a causa de los altos salarios que tales industrias progresistas "deben" dar, si quieren formar un cuerpo de obreros seleccionados y si quieren disputar a sus competidores los obreros más predispuestos, desde el punto de vista psicotécnico, para las nuevas formas de producción y de trabajo (recordar el hecho similar del senador Agnelli, que para absorber en la Fiat a las otras empresas automovilísticas, captó a todos los obreros hojalateros de la plaza mediante altos[a] salarios; las fábricas, privadas así de sus secciones | especializadas para la produc- 25
ción de guardafangos, trataron de resistir intentando fabricar guardafangos de madera comprimida, pero la innovación fracasó y tuvieron que

[a] En el manuscrito: "otros" (o sea "altri" en vez de "alti").

capitular). La extensión de los nuevos métodos determina una serie de crisis, cada una de las cuales se plantea los mismos problemas de los costos crecientes y cuyo ciclo se puede imaginar recurrente hasta que: 1] no se haya alcanzado el límite extremo de resistencia del material; 2] no se haya alcanzado el límite en la introducción de nuevas máquinas automáticas, o sea la relación última entre hombres y máquinas; 3] no se haya alcanzado el límite de saturación de industrialización mundial, tomando en cuenta la tasa de crecimiento de la población (que por lo demás declina con la extensión del industrialismo) y de la producción para renovar las mercancías de uso y los bienes instrumentales. La ley de la tendencia descendente de la tasa de ganancia estaría pues en la base del americanismo, o sea que sería la causa del ritmo acelerado en el progreso de los métodos de trabajo y de producción y de modificación del tipo tradicional de obrero.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), p. 68 bis.

<§ 41>. VIII. El punto más importante en el que Croce resume las críticas, según él decisivas y que habrían representado una época histórica, es la *Storia d'Italia dal 1871*[a] *al 1915* en el capítulo en que alude al destino de la filosofía de la praxis y de la economía crítica.[1] En el prefacio a la segunda edición del libro *MSEM* fija en cuatro las tesis principales de su revisionismo: la primera, que la filosofía de la praxis debe valer como simple canon de interpretación, y la segunda, que la teoría del valor-trabajo no es otra cosa sino el resultado de un parangón elíptico entre dos tipos de sociedad, él afirma haber "sido generalmente acogidas", "se han vuelto usuales, y ya se oyen repetir casi sin que se recuerde quién fue el primero en ponerlas en circulación". La tercera tesis, crítica de la ley acerca del descenso de la tasa de ganancia ("ley que, si fuese exactamente establecida, <. . .> significaría ni más ni menos que el fin automático e inminente (!?) de la sociedad capitalista) "es seguramente más dura de aceptar"; pero Croce se alegra de la adhesión del "economista y filósofo" Ch. Andler (en las *Notes critiques de science sociale,* año I, n. 5, París, 10 de marzo de 1900, p. 77). La cuarta tesis, la de una economía filosófica, "es ofrecida más propiamente a la meditación de los filósofos" y Croce remite a su futuro libro sobre la práctica. Respecto a las relaciones entre filosofía de la praxis y hegelianismo, remite a su ensayo sobre Hegel.[2]

En la "Conclusión" a su ensayo "Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti" (*MSEM,* pp. 55-113, la conclusión está en las pp. 110-13), Croce resume en cuatro puntos los resultados positivos de su in-

[a] En el manuscrito: "1870".

vestigación: 1] En lo tocante a la ciencia económica, la justificación de la economía crítica, entendida no en cuanto ciencia económica general, sino en cuanto economía sociológica comparativa, que trata de las condiciones del trabajo en la sociedad; 2] En lo tocante a la ciencia de la historia, la liberación de la filosofía de la praxis de todo concepto apriorístico (bien sea herencia hegeliana o contagio de vulgar evolucionismo), y el entendimiento de la doctrina como fecundo, pero simple canon de interpretación histórica; 3] En lo tocante al aspecto práctico, la imposibilidad de deducir el programa social del movimiento (como también cualquier[a] | 25a
otro programa social) de proposiciones de pura ciencia, debiéndose llevar el juicio de los programas sociales al campo de la observación empírica y de las persuasiones prácticas; 4] En lo tocante al aspecto ético, la negación de la amoralidad intrínseca y de la antieticidad intrínseca de la filosofía de la praxis.[3] (Será útil buscar otros puntos de discusión y de crítica en todos los escritos de Croce sobre el tema, resumiéndolos atentamente con todas las anotaciones bibliográficas del caso, aunque conservándoles un puesto especial a estos puntos que el mismo Croce indica como los que principalmente han atraído su interés <y> su[b] reflexión más metódica y sistemática.)

<§ 41>. IX. Para comprender mejor la teoría crociana expuesta en la relación presentada en el Congreso de Oxford sobre "Historia y Antihistoria" (y que en otro punto ha sido emparentada con la discusión desarrollada por la generación pasada sobre el punto de la posibilidad de los "saltos" en la historia y en la naturaleza),[1] hay que estudiar el estudio de Croce *Interpretazione storica della proposizioni filosofiche,*[2] en el cual, además del tema del que deriva el título, de por sí muy interesante y que no es observado por Croce en su polémica última contra la filosofía de la praxis, se contiene una interpretación restrictiva y capciosa de la proposición hegeliana: "lo que es real es racional y lo que es racional es real", precisamente en el sentido de la antihistoria.

<§ 41>. X. La importancia que han tenido el maquiavelismo y el antimaquiavelismo en Italia para el desarrollo de la ciencia política y el significado que en este desarrollo ha tenido recientemente la proposición de Croce sobre la autonomía del momento político-económico y las páginas dedicadas a Maquiavelo. ¿Puede decirse que Croce no habría llegado a este resultado sin la aportación cultural de la filosofía de la praxis? Debe recordarse a este propósito que Croce escribió que no podía

[a] En el manuscrito: "de cualquier".
[b] En el manuscrito: "su su".

comprender cómo es que nunca nadie pensó en desarrollar el concepto de que el fundador de la filosofía de la praxis llevó a cabo, para un grupo social moderno, la misma obra realizada por Maquiavelo en su tiempo.[1] De este parangón de Croce se podría deducir toda la injusticia de su actual posición cultural, incluso porque el fundador de la filosofía de la praxis tuvo intereses mucho más amplios que Maquiavelo y que el mismo Botero (que para Croce integra a Maquiavelo en el desarrollo de la ciencia política,[2] aunque esto no sea muy exacto, si de Maquiavelo no se considera sólo el *Príncipe* sino también los *Discursos*), no sólo eso, sino que en él está contenido en embrión también el aspecto ético-político de la política o la teoría de la hegemonía y del consenso, además del aspecto de la fuerza y de la economía.

La cuestión es ésta: dado el principio crociano de la dialéctica y de los distintos (que debe criticarse como solución puramente verbal de una exigencia metodológica real, en cuanto que es verdad que no existen sólo los opuestos, sino también los distintos), ¿qué relación que no sea la de "implicación en la unidad del espíritu" existirá entre el momento económico-político y las otras actividades históricas? ¿Es posible una solución especulativa de estos problemas, o sólo una solución histórica, dada por el concepto de "bloque histórico" presupuesto por Sorel?[3] Por lo pronto se
26 puede decir que mientras la obse|sión político-económica (práctica, didascálica) destruye el arte, la moral, la filosofía, por el contrario estas actividades son también "política". O sea que la pasión económico-política es destructiva cuando es exterior, impuesta con la fuerza, según un plan prestablecido (y también el que sea así puede ser necesario políticamente y se tienen periodos en los que el arte, la filosofía, etcétera se adormecen, mientras que la actividad práctica está siempre viva), pero puede volverse implícita en el arte, etcétera, cuando el proceso es normal, no violento, cuando entre estructura y superestructuras hay homogeneidad y el Estado ha superado su fase económico-corporativa. El mismo Croce (en el libro *Etica e politica*) alude a estas diversas fases, una de violencia, de miseria, de lucha encarnizada, de la que no se puede hacer historia ético-política (en su sentido restringido), y una de expansión cultural que sería la "verdadera" historia.[4] En sus dos recientes libros: *Storia d'italia* y *Storia d'Europa,* se omiten precisamente los momentos de la fuerza, de la lucha, de la miseria y la historia comienza en uno después de 1870 y en el otro a partir de 1815. Según estos criterios esquemáticos, se puede decir que el mismo Croce reconoce implícitamente la prioridad del hecho económico, o sea de la estructura como punto de referencia y de impulso dialéctico para las superestructuras, o sea los "momentos distintos del espíritu". El punto de la filosofía crociana sobre el que hay que insistir parece que debe ser precisamente la llamada dialéctica de los distintos. Hay una exigencia real en el distinguir los opuestos de los distintos, pero hay también

una contradicción en los términos, porque dialéctica se tiene sólo de los opuestos. ¿Ver las objeciones no verbalistas presentadas por los gentilianos a esta teoría crociana y remontarse a Hegel? Hay que ver si el movimiento desde Hegel hasta Croce-Gentile no ha sido un paso atrás, una reforma "reaccionaria". ¿No han hecho ellos más abstracto a Hegel? ¿No le han amputado la parte más realista, más historicista? ¿y no es, por el contrario, precisamente de esta parte que sólo la filosofía de la praxis, dentro de ciertos límites, es una reforma y una superación? ¿Y no ha sido precisamente el conjunto de la filosofía de la praxis el que ha hecho desviarse en este sentido a Croce y a Gentile, aunque ellos se hayan servido de esta filosofía para doctrinas particulares? (¿o sea por *razones implícitamente políticas*?). Entre Croce-Gentile y Hegel se ha formado un eslabón tradición Vico-Spaventa-(Gioberti). ¿Pero no significa eso un paso atrás respecto a Hegel? ¿Hegel no puede ser pensado sin la Revolución Francesa y Napoleón con sus guerras, o sea sin las experiencias vitales e inmediatas de un periodo histórico intensísimo de luchas, de miserias, cuando el mundo externo atrapa al individuo y le hace tocar la tierra, lo aplasta contra la tierra, cuando todas las filosofías pasadas fueron criticadas por la realidad de manera tan perentoria? ¿Qué podían dar de similar Vico y Spaventa? (¿Incluso Spaventa que participó en sucesos históricos de alcance regional y provincial, en comparación con los ocurridos desde 1789 hasta 1815 que trastornaron todo el mundo civilizado de entonces y obligaron a pensar "mundialmente"? ¿Que pusieron en movimiento la "*totalidad*" *social, todo el género humano concebible, todo el* "espíritu"? ¡He ahí por qué Napoleón puede parecerle a Hegel el "espíritu del mundo" a caballo!) ¿En qué movimiento histórico de gran envergadura participa Vico? Por más que su talento consista | precisamente en haber con- 26a
cebido un vasto mundo desde un rincón muerto de la "historia" ayudado por la concepción unitaria y cosmopolita del catolicismo... Ahí está la diferencia esencial entre Vico y Hegel, entre dios y la providencia y Napoleón-espíritu del mundo, entre una abstracción remota y la historia de la filosofía concebida como única filosofía, que llevará a la identificación aunque sea especulativa entre historia y filosofía, del hacer y del pensar, hasta el proletariado alemán como único heredero de la filosofía clásica alemana.[5]

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 33-34.

<§ 41>. XI. La biografía político-intelectual de Croce no está recogida por entero en la obra *Contributo alla critica di me stesso.*[1] Por lo que toca a sus relaciones con la filosofía de la praxis, muchos elementos e ideas esenciales se hallan diseminados en todas las obras. En el libro *Cultura e vita morale* (*2ª ed., p. 45, pero también en otras páginas*, como aquellas en

donde se explica el origen de sus simpatías por Sorel)[2] él afirma que, no obstante sus tendencias *naturaliter* democráticas (porque el filósofo no puede no ser democrático), su estómago se negó a digerir la democracia, mientras ésta no tomase algún condimento de la filosofía de la praxis, la cual, "cosa sabidísima, está embebida de filosofía clásica alemana". Durante la guerra él afirma que ésta es precisamente la guerra de la filosofía de la praxis (cfr. entrevista con Croce de De Ruggiero reproducida en la *Révue de Métaphysique et de Morale,* las *Pagine di guerra,* y la introducción de 1917 al *MSEM.*[3]

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), p. 53 bis.

<§ 41>. XII. Uno de los puntos que más interesa examinar y profundizar es la doctrina crociana de las ideologías políticas. No basta para ello leer los *Elementi di politica* con el apéndice, sino que hay que buscar las reseñas publicadas en la *Critica* (entre otras aquella del opúsculo de Malagodi sobre las *Ideologie politiche,* un capítulo de las cuales estaba dedicado a Croce;[1] estos escritos dispersos seguramente serán recogidos en el 3º y 4º tomos de las *Conversazioni Critiche*). Croce, después de haber sostenido en el *MSEM* que la filosofía de la praxis no era más que una forma de decir y que bien había hecho Lange en no hablar de ella en su historia del materialismo[2] (sobre las relaciones entre Lange y la filosofía de la praxis, que fueron muy oscilantes e inciertas, debe verse el ensayo de R. D'Ambrosio "La dialettica nella natura" en la *Nuova Rivista Storica,* volumen de 1932, pp. 223-52),[3] en cierto punto cambió de idea radicalmente y convirtió en eje de su nueva revisión precisamente la definición construida por el profesor Stammler sobre Lange y que el mismo Croce en el *MSEM* (IV edición, p. 118) refiere como sigue: "Así como el materialismo filosófico no consiste en afirmar que los hechos corporales tengan eficacia sobre los espirituales, sino en el hacer de éstos una mera apariencia, irreal, de aquéllos; lo mismo la '*filosofía de la praxis*' debe consistir en afirmar que la economía es la verdadera realidad y el derecho es la engañosa apariencia".[4] Ahora también para Croce las superestructuras son meras apariencias e ilusiones, ¿pero acaso es razonado este cambio de Croce y, especialmente, corresponde a su actividad de filósofo? La doctrina de Croce sobre las ideologías políticas es de muy
27 evidente deriva|ción de la filosofía de la praxis: éstas son construcciones prácticas, instrumentos de dirección política, o sea, podría decirse, que las ideologías son para los gobiernos meras ilusiones, un engaño sufrido, mientras que para los gobernados son un engaño voluntario y consciente. Para la filosofía de la praxis las ideologías son todo lo contrario de arbitrarias; son hechos históricos reales, que hay que combatir y revelar en su naturaleza de instrumentos de dominio no por razones de moral, etcé-

tera, sino precisamente por razones de lucha política: para hacer intelectualmente independientes a los gobernados de los gobernantes, para destruir una hegemonía y crear otra, como momento necesario del trastocamiento de la praxis. Parece que Croce se aproxima más a la interpretación materialista vulgar que a la filosofía de la praxis. Para la filosofía de la praxis las superestructuras son una realidad (o se vuelven una realidad, cuando no son puras elucubraciones individuales) objetiva y operante; ella afirma explícitamente que los hombres toman conciencia de su posición social y por ende de sus obligaciones en el terreno de las ideologías, lo que no es pequeña afirmación de realidad; la misma filosofía de la praxis es una superestructura, es el terreno en el que determinados grupos sociales toman conciencia de su propio ser social, de su propia fuerza, de sus propias obligaciones, de su propio devenir. En este sentido es justa la afirmación del mismo Croce (*MSEM,* IV ed., p. 118) de que la filosofía de la praxis "es historia hecha o[a] *in fieri*".[5] Hay sin embargo una diferencia fundamental entre la filosofía de la praxis y las otras filosofías: las otras ideologías son creaciones inorgánicas porque son contradictorias, porque se orientan a conciliar intereses opuestos y contradictorios; su "historicidad" será breve porque la contradicción aflora después de cada acontecimiento del que han sido instrumento. La filosofía de la praxis, por el contrario, no tiende a resolver pacíficamente las contradicciones existentes en la historia y en la sociedad, incluso es la misma teoría de tales contradicciones; no es el instrumento de gobierno de grupos dominantes para obtener el consenso y ejercer la hegemonía sobre clases subalternas; es la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno y que tienen interés en conocer todas las verdades, incluso las desagradables, y en evitar los engaños (imposibles) de la clase superior y tanto más de sí mismas. La crítica de las ideologías, en la filosofía de la praxis, afecta al conjunto de las superestructuras y afirma su caducidad rápida en cuanto tienden a ocultar la realidad, o sea la lucha y la contradicción, aun cuando son "formalmente" dialécticas (como el crocismo) o sea que explican una dialéctica especulativa y conceptual y no ven la dialéctica en el mismo devenir histórico. Véase un aspecto de la posición de Croce que en el prefacio de 1917 al *MSEM* escribe que al fundador de la filosofía de la praxis "reservaremos <. . .> igualmente nuestra gratitud por haber cooperado a hacernos insensibles a las alcinescas seducciones <. . .> de la Diosa Justicia y de la Diosa Humanidad":[6] ¿y por qué no de la Diosa Libertad? Por el contrario, la libertad ha sido deificada por Croce y él es el pontífice de una religión de la Libertad. Hay que señalar que el significado de ideología no es el mismo en Croce y en la filosofía de la praxis. En Croce el significado está restringido en forma un poco indefinible, si bien para su

[a] En el manuscrito: "y".

27ª concepto de "historicidad" incluso la | filosofía adquiere el valor de una ideología. Puede decirse que para Croce hay tres grados de libertad: el librecambismo económico y el liberalismo político que no son ni la ciencia económica ni la ciencia política (aunque respecto al liberalismo político Croce es menos explícito), sino precisamente "ideologías políticas" inmediatas; la religión de la libertad; el idealismo. Incluso estando la religión de la libertad, como toda concepción del mundo, vinculada con una ética correspondiente, no debería ser ciencia sino ideología. Ciencia pura lo sería sólo el idealismo, porque Croce afirma que todos los filósofos, en cuanto tales, no pueden no ser idealistas, quiéranlo o no.[7]

El concepto del valor concreto (histórico) de las superestructuras en la filosofía de la praxis debe ser profundizado aproximándolo al concepto soreliano de "bloque histórico".[8] Si los hombres adquieren conciencia de su posición social y de sus obligaciones en el terreno de las superestructuras, esto significa que entre estructura y superestructura existe un vínculo necesario y vital. Habría que estudiar contra cuáles corrientes historiográficas ha reaccionado la filosofía de la praxis en el momento de su fundación y cuáles eran las opiniones más difundidas en aquel tiempo incluso con respecto a las otras ciencias. Las mismas imágenes y metáforas a las que recurren a menudo los fundadores de la filosofía de la praxis dan indicios a este respecto: la afirmación de que la economía es para la sociedad lo que la anatomía en las ciencias biológicas; y debe recordarse la lucha que tuvo lugar en las ciencias naturales para arrojar fuera del terreno científico principios de clasificación basados en elementos exteriores y frágiles. Si los animales fuesen clasificados por el color de la piel, o del pelo o de las plumas, todos protestarían actualmente. En el cuerpo humano ciertamente no puede decirse que la piel (e incluso el tipo de belleza física históricamente prevaleciente) sean simples ilusiones y que el esqueleto y la anatomía sean la única realidad, sin embargo durante mucho tiempo se dijo algo parecido. Dando valor a la anatomía y a la función del esqueleto nadie ha querido afirmar que el hombre (y mucho menos la mujer) puedan vivir sin ella. Continuando con la metáfora, se puede decir que no es el esqueleto (en sentido estricto) lo que nos hace enamorarnos de una mujer, pero que no obstante se comprende hasta qué punto el esqueleto contribuye a la gracia de los movimientos, etcétera, etcétera.

Otro elemento contenido en el prefacio del *Zur Kritik* ciertamente debe vincularse a la reforma de la legislación procesal y penal. En el prefacio se dice que así como no se juzga a un individuo por lo que éste piensa de sí mismo, tampoco se puede juzgar a una sociedad por las ideologías. Seguramente puede decirse que esta afirmación está vinculada a la reforma por la cual, en los juicios penales, las pruebas testimoniales y materiales han acabado por sustituir a las afirmaciones del acusado con las

correspondientes torturas, etcétera.[9]

Aludiendo a las llamadas leyes naturales y al concepto de naturaleza (derecho natural, estado natural, etcétera) "que surgido en la filosofía del siglo XVII, fue dominante en el siglo XVIII", Croce (p. 93 del *MSEM*) dice que "semejante concepción en realidad sólo de refilón es rozada por la crítica de Marx,[a] el cual, analizando el concepto de *naturaleza,* demostraba cómo éste | era el complemento ideológico del desarrollo histórico de la bur- 28
guesía, un arma potentísima de la que ésta se valió contra los privilegios y opresiones que trataba de abatir". La alusión sirvió a Croce para la afirmación metodológica siguiente: "Aquel concepto podría haber surgido como instrumento para un fin práctico y ocasional y ser no obstante intrínsecamente verdadero. 'Leyes naturales' equivale, en este caso, a 'leyes racionales'; y la racionalidad y la excelencia de esas leyes hay que negarlas. Ahora bien, precisamente por ser de origen metafísico, ese concepto se puede rechazar radicalmente, pero no se puede refutar en particular. Decae junto con la metafísica de la que formaba parte; y actualmente ya parece haber decaído de veras. En paz descanse la 'gran bondad' de las leyes naturales".[10] El pasaje no es muy claro y límpido en su conjunto. Debe reflexionarse sobre el hecho de que en general (o sea algunas veces) un concepto puede surgir como instrumento para un fin práctico y ocasional y ser no obstante intrínsecamente cierto. Pero no creo que sean muchos los que sostengan que una vez cambiada una estructura, todos los elementos de la correspondiente superestructura deban necesariamente caer. Ocurre incluso que de una ideología surgida para guiar a las masas populares y que por lo tanto no puede dejar de tomar en cuenta algunos de sus intereses, sobreviven más elementos: el mismo derecho natural, si bien ha decaído para las clases cultas, es conservado por la religión católica y está vivo en el pueblo, más de lo que se cree. Por otra parte, en la crítica del fundador de la filosofía de la praxis se afirmaba la historicidad del concepto, su caducidad, y su valor intrínseco estaba limitado a tal historicidad pero no era negado.

Nota I. Los fenómenos de la moderna descomposición del parlamentarismo pueden ofrecer muchos ejemplos sobre la función y el valor concreto de las ideologías. Cómo es presentada esta descomposición para ocultar las tendencias reaccionarias de ciertos grupos sociales, es del mayor interés. Sobre estos temas se han escrito muchas notas dispersas en varios cuadernos (por ejemplo sobre la cuestión de la crisis del principio de autoridad, etcétera)[11] que, agrupadas, deben unirse a estas notas sobre Croce.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 54-54 bis, 57 y 57 bis.

[a] En el manuscrito: "M.".

<§41>. XIII. En un artículo sobre "Clemenceau", publicado en la *Nuova Antologia* del 16 de diciembre de 1929 y en otro publicado en la *Italia Letteraria* el 15 de diciembre (el primero firmado "Spectator", el segundo con el nombre y apellido), Mario Missiroli reproduce dos importantes pasajes de cartas enviadas a él por Sorel y referentes a Clemenceau[1] (en la *Nuova Antologia* los dos pasajes aparecen como un todo orgánico; en la *Italia Letteraria,* por el contrario, como distintos, y entre el primero y el segundo Missiroli intercala un "en otro lugar", lo que hace comprender mejor estilísticamente el contexto): 1] "Él [Clemenceau] juzga la filosofía de Marx,[a] que constituye el esqueleto del socialismo contemporáneo, como una doctrina oscura, buena para los bárbaros de Alemania, como siempre les ha parecido a las inteligencias prontas y brillantes, habituadas a las lecturas fáciles. Espíritus ligeros como el suyo no logran comprender lo que Renan comprendía tan bien, esto es, que valores históricos de gran importancia pueden aparecer unidos a una producción literaria de evidente mediocridad, tal cual es precisamente la literatura socialista ofrecida al pueblo". 2] "Yo creo que si Clemenceau durante largo tiempo hizo muy poco caso del socialismo, menos aún debió hacerle cuando vio a Jaurès convertirse en ídolo de los partidos socialistas. La elocuente oratoria de Jaurès le irritaba. En su 'extrema ligereza' —la definición es de
28v Joseph Reinach— juzgó que el socialismo no podía contener | nada de serio, desde el momento en que un profesor de universidad, reconocido como jefe de la nueva doctrina, no lograba obtener de ella más que viento. No se preocupaba de saber si las masas, una vez sacudidas por la vacua declamación de los jefes, no habrían sabido encontrar en su seno aquellos directores capaces de conducirlas hacia regiones que los jefes de la democracia no podían ni siquiera sospechar. Clemenceau no cree en la existencia de una clase que se esfuerza por formarse la conciencia de una gran misión histórica que cumplir, misión que tiene por objetivo la renovación total de nuestra civilización. Cree que el deber de las democracias es el de ir en socorro de los desheredados que aseguran la producción de las riquezas materiales, de las que nadie puede prescindir. En los momentos difíciles un poder inteligente debe hacer leyes para imponer sacrificios a los ricos, destinados a salvar la solidaridad nacional. Una evolución bien ordenada, que conduzca a una vida relativamente agradable, esto es todo lo que el pueblo reclamaría en nombre de la ciencia, si tuviese buenos consejeros. A sus ojos, los socialistas son malos pastores cuando introducen, en la política de un país democrático, la noción de la revolución. Como todos los hombres de su generación, Clemenceau ha conservado vivo el recuerdo de la Comuna. Creo firmemente que todavía no ha perdonado al pueblo de París la brutalidad con que los guardias nacionales insurrec-

[a] En el manuscrito: "M.".

tos lo arrojaron del palacio del Ayuntamiento de Montmartre".

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 77 bis-78.

<§ 41>. XIV. *Los orígenes "nacionales" del historicismo crociano.* Hay que investigar qué significa exactamente y cómo se justifica en Edgar Quinet la fórmula de la equivalencia de revolución-restauración en la historia italiana. Según Daniele Mattalia ("Gioberti in Carducci" en la *Nuova Italia* del 20 de noviembre de 1931), la fórmula de Quinet habría sido adoptada por Carducci a través del concepto giobertiano de "clasicismo nacional" (*Rinnovamento,* edición Laterza, III, 88; *Primato,* edición Utet, 1, 5, 6. 7).[1] Hay que ver si la fórmula de Quiset puede ser aproximada a la de "revolución pasiva" de Cuoco; ambas expresan seguramente el hecho histórico de la ausencia de una iniciativa popular unitaria en el desarrollo de la historia italiana y el otro hecho de que el desarrollo se ha verificado como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico, elemental, inorgánico de las masas populares con "restauraciones" que han acogido una cierta parte de las exigencias de abajo, por lo tanto "restauraciones progresistas" o "revoluciones-restauraciones" o incluso "revoluciones pasivas". Podría decirse que siempre se ha tratado de revoluciones del "hombre de Guicciardini" (en el sentido desanctisiano), en el que los dirigentes han salvado siempre su "particular": Cavour habría "diplomatizado" la revolución del hombre de Guicciardini y él mismo se aproximaba como tipo a Guicciardini.

Así pues, el historicismo de Croce no sería sino una forma de moderacionismo político, que establece como único mé|todo de acción política 29
aquel en el que el progreso, el desarrollo histórico, resulta de la dialéctica de conservación e innovación. En lenguaje moderno este concepto se llama reformismo. La combinación de conservación e innovación constituye precisamente el "clasicismo nacional" de Gioberti, así como constituye el clasicismo literario y artístico de la última estética crociana. Pero este historicismo de moderados y reformistas no es en lo más mínimo una teoría científica, el "verdadero" historicismo; es sólo el reflejo de una tendencia práctico-política, una ideología en sentido peyorativo. En efecto, ¿por qué la "conservación" debe ser precisamente esa determinada "conservación", ese determinado elemento del pasado? ¿Y por qué se debe ser "irracionalistas" y "antihistoricistas" si no se conserva precisamente ese determinado elemento? En realidad, si bien es cierto que el progreso es dialéctica de conservación e innovación y la innovación conserva el pasado superándolo, también es verdad que el pasado es algo complejo, un complejo de vivo y de muerto, en el que la elección no puede hacerse arbitrariamente, a priori, por un individuo o una corriente política. Si la elección fue hecha de tal modo (sobre el papel) no puede tratarse de historicismo

sino de un acto de voluntad arbitrario, del manifestarse de una tendencia práctico-política, unilateral, que no puede dar fundamento a una ciencia, sino sólo a una ideología política inmediata. Lo que del pasado sea conservado en el proceso dialéctico no puede ser determinado a priori, sino que resultará del proceso mismo, tendrá un carácter de necesidad histórica, y no de elección arbitraria por parte de los llamados científicos y filósofos. Por otra parte, debe observarse que la fuerza innovadora, en cuanto que ella misma no es un hecho arbitrario, no puede no ser ya inmanente en el pasado, no puede no ser en cierto sentido ella misma el pasado, un elemento del pasado, aquello del pasado que está vivo y en desarrollo, es ella misma conservación-innovación, contiene en sí todo el pasado, digno de desarrollarse y perpetuarse. Para esta especie de historicistas moderados, (y se entiende moderados en sentido político, de clase, o sea de aquellas clases que operan en la restauración después de 1815 y 1848) irracional era el jacobinismo, antihistoria era igual a jacobinismo. Pero ¿quién podrá nunca probar históricamente que los jacobinos fuesen guiados sólo por la arbitrariedad? ¿Y no es ya una proposición histórica banal el que ni Napoleón ni la Restauración destruyeron los "hechos consumados" por los jacobinos? ¿O acaso el antihistoricismo de los jacobinos habría consistido en aquella parte de sus iniciativas que no se ha "conservado" en un 100%, sino sólo en cierto porcentaje? No parece plausible sostener esto porque la historia no se reconstruye con cálculos matemáticos, y por otra parte ninguna fuerza innovadora se realiza inmediatamente, sino que es precisamente siempre racionalidad e irracionalidad, arbitrariedad y necesidad, es "vida", esto es, con todas las debilidades y las fuerzas de la vida, con sus contradicciones y sus antítesis.

Establecer bien esta relación del historicismo de Croce con la tradición moderada del Risorgimento y con el pensamiento reaccionario de la Restauración. Observar cómo su concepción de la "dialéctica" hegeliana ha
29ª privado a ésta de todo | vigor y toda grandeza, volviéndola una cuestión académica de palabras. Croce repite hoy la función de Gioberti y a éstos se aplica la crítica contenida en la *Miseria de la filosofía* sobre el modo de no comprender el hegelianismo.[2] Y, sin embargo, éste del "historicismo" es uno de los puntos y de los motivos permanentes en toda la actividad intelectual y filosófica de Croce y una de las razones del éxito y la influencia ejercida por su actividad desde hace treinta años. En realidad Croce se inserta en la tradición cultural del nuevo Estado italiano y reconduce la cultura nacional a los orígenes, desprovincianizándola y depurándola de todas las escorias grandilocuentes y extrañas del Risorgimento. Establecer con exactitud el significado histórico y político del historicismo crociano significa precisamente reducirlo a su alcance real de ideología política inmediata, despojándolo de la grandeza brillante que se le atribuye como manifestación de una ciencia objetiva, de un pensamiento sereno e im-

parcial que se sitúa por encima de todas las miserias y contingencias de la lucha cotidiana, de una desinteresada contemplación del eterno devenir de la historia humana.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 12 bis, 13-13 bis, 17.

<§ 41>. XV. Examinar, una vez más, el principio crociano (o aceptado y desarrollado por Croce) del "carácter volitivo de la afirmación teorética" (a este propósito cfr. el capítulo "La libertà di coscienza e di scienza" en el volumen *Cultura e vita morale*, 2ª edición, pp. 95 sig.).[1]

<§ 41>. XVI. Hay que ver si, a su manera, el historicismo crociano no es una forma, hábilmente disfrazada, de historia preconcebida, como todas las concepciones liberales reformistas. Si bien se puede afirmar, genéricamente, que la síntesis conserva lo que aún es vital de la tesis, superada por la antítesis, no se puede afirmar, sin arbitrariedad, qué es lo que será conservado, lo que a priori se considera vital, sin caer en el ideologismo, sin caer en la concepción de una historia preconcebida. ¿Qué es lo que Croce considera que se debe conservar de la tesis, porque es vital? No siendo sino raramente un político práctico, Croce se cuida bien de toda enumeración de institutos prácticos y de concepciones programáticas, reconociéndolas como "intangibles", pero sin embargo éstos pueden ser deducidos del conjunto de su obra. Pero aunque ni siquiera eso fuese factible, quedaría siempre la afirmación de que es "vital" e intangible la forma liberal del Estado, o sea la forma que garantiza a toda fuerza política moverse y luchar libremente. ¿Pero cómo puede confundirse este hecho empírico con el concepto de libertad, o sea de historia? ¿Cómo pedir que las fuerzas en lucha "moderen" la lucha dentro de ciertos límites (los límites de la conservación del Estado liberal) sin incurrir en arbitrariedad y en el plan preconcebido? En la lucha "los golpes no se dan con condiciones" y toda antítesis debe necesariamente plantearse como radical antagonista de la tesis, hasta proponerse destruirla completamente y completamente sustituirla. Concebir el desarrollo histórico como un juego deportivo con su árbitro y sus | normas prestablecidas que hay que res- 30
petar lealmente, es una forma de historia preconcebida, en la que la ideología no se basa en el "contenido" político sino en la forma y el método de la lucha. Es una ideología que tiende a debilitar la antítesis, a despedazarla en una larga serie de momentos, o sea a reducir la dialéctica a un proceso de evolución reformista "revolución-restauración", en la que sólo el segundo término es válido, porque se trata de remendar continuamente [desde fuera] un organismo que no posee internamente su propia razón de salud. Por lo demás, podría decirse que semejante actitud reformista

es una "astucia de la Providencia" para determinar una maduración más rápida de las fuerzas internas que la práctica reformista mantiene refrenadas.

§ <42>. *Apéndice. El conocimiento filosófico como acto práctico, de voluntad.* Se puede estudiar este problema especialmente en Croce, pero en general en los filósofos idealistas, porque éstos insisten especialmente en la vida íntima del individuo-hombre, en los hechos y en la actividad espiritual. En Croce por la gran importancia que tiene en su sistema la teoría del arte, la estética. ¿En la actividad espiritual, y por la claridad del ejemplo, en la teoría del arte (pero también en la ciencia económica, por lo que el punto de partida para el planteamiento de este problema puede ser el ensayo "Le due scienze mondane: l'Estetica e l'Economica" publicado por Croce en la *Critica* del 20 de noviembre de 1931),[1] las teorías de los filósofos *descubren* verdades hasta entonces ignoradas, o "inventan", "crean" esquemas mentales, nexos lógicos que *cambian* la realidad espiritual hasta entonces existente, históricamente concreta como *cultura* difundida en un grupo de intelectuales, en una clase, en una civilización? Éste es uno de tantos modos de plantear la cuestión de la llamada "realidad del mundo externo" y de la realidad sin más. ¿Existe una "realidad" externa al pensador individual (el punto de vista del solipsismo puede ser útil didácticamente, las robinsonadas filosóficas pueden ser tan útiles prácticamente, si se emplean con discreción y gracia, como las robinsonadas económicas), desconocida (o sea todavía no conocida, pero no por ello "incognoscible", nouménica) en sentido histórico, y que es "descubierta" (en sentido etimológico), o bien en el mundo espiritual no se "descubre" nada (o sea no se revela nada) pero se "inventa" y se "*impone*" al mundo de la cultura?

§ <43>. *Introducción al estudio de la filosofía.* Debe verse, a este propósito, la obra de Vincenzo Gioberti, titulada precisamente: *Introduzione allo studio della Filosofia,* segunda edición, revisada y corregida por el autor, Bruselas, de la imprenta de Meline, Caus y compañía, 1844, 4 tomos, en 8º.[1] No se trata de un trabajo técnicamente orientado a "introducir" didácticamente al estudio de la filosofía, sino de un trabajo enciclopédico que se propone "revolucionar" un mundo cultural, en toda su complejidad, tratando todos los argumentos que pueden interesar a una "cultura" nacional, a una concepción del mundo nacional. La obra de Gioberti debe estudiarse precisamente desde este punto de vista. Dadas la época y las circunstancias históricas y dada la personalidad de Gioberti, la actividad filo-
30a sófica del hombre no podía ser encerrada en esquemas | de intelectual pro-

fesional: el filósofo y pensador no podía ser separado del hombre político y de partido. En este aspecto la personalidad histórica de Gioberti puede ser comparada con la de Mazzini, con las diferencias determinadas por los diversos fines y las diversas fuerzas sociales que representaban ambos, las que precisamente determinaban los fines. Me parece que el prototipo puede encontrarse en Fichte y en sus *Discursos a la nación alemana.*

§ <44>. *Introducción al estudio de la filosofía.* El lenguaje, las lenguas, el sentido común. Propuesta la filosofía como concepción del mundo y la actividad filosófica no concebida ya [solamente] como elaboración "individual" de conceptos sistemáticamente coherentes, sino además y especialmente como lucha cultural para transformar la "mentalidad" popular y difundir las innovaciones filosóficas que demostrarán ser "históricamente verdaderas" en la medida en que se vuelvan concretamente, o sea históricamente, universales, la cuestión del lenguaje y de las lenguas debe ser planteada "técnicamente" en primer plano. Habrá que revisar las publicaciones a propósito de los pragmáticos. Cfr. los *Scritti di G. Vailati* (Florencia, 1911), entre los cuales el estudio *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori.*[1]

En el caso de los pragmáticos, como en general en el de cualquier otro intento de sistematización orgánica de la filosofía, no se ha dicho que la referencia sea a la totalidad del sistema o al núcleo esencial del mismo. Me parece poder decir que la concepción del lenguaje de Vailati y de otros pragmáticos no es aceptable: sin embargo, parece que tuvieron sentido de las exigencias reales y las "describieron" con exactitud aproximativa, aun cuando no lograron plantear los problemas y darles solución. Parece que puede decirse que "lenguaje" es esencialmente un nombre colectivo, que no presupone una cosa "única" ni en el tiempo ni en el espacio.. Lenguaje significa también cultura y filosofía (aunque sea en el grado de sentido común), y por lo tanto el hecho "lenguaje" es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados: a lo sumo puede decirse que todo ser hablante tiene su propio lenguaje personal, o sea su propio modo de pensar y de sentir. La cultura, en sus diversos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, más o menos en contacto expresivo, que se entienden entre sí en grados diversos, etcétera. Son estas diferencias y distinciones histórico-sociales las que se reflejan en el lenguaje común y producen aquellos "obstáculos" y aquellas "causas de error" de las que trataron los pragmáticos.

De esto se deduce la importancia que tiene el "momento cultural" incluso en la actividad práctica (colectiva): cada acto histórico no puede ser realizado sino por el "hombre colectivo", o sea que presupone el agrupamiento de una unidad "cultural social", por la que una multiplicidad de

voluntades disgregadas, con heterogeneidad de fines, se funden para un mismo fin, sobre la base de una concepción (igual) y común del mundo (general y particular, transitoriamente operante —por vía emocional— o permanente, por lo que la base intelectual es tan arraigada, asimilada, vivida, que puede convertirse en pasión). Puesto que así sucede, se ve la importancia de la cuestión lingüística general, o sea del logro colectivo de un mismo "clima" cultural.

Este problema puede y debe ser relacionado con el planteamiento mo-
31 derno de la doctri|na y de la práctica pedagógica, según la cual la relación entre maestro y alumno es una relación activa, de relaciones recíprocas y por lo tanto todo maestro es siempre alumno y todo alumno maestro. Pero la relación pedagógica no puede limitarse a las relaciones específicamente "escolares", por las cuales las nuevas generaciones entran en contacto con las viejas y absorben sus experiencias y los valores históricamente necesarios, "madurando" y desarrollando su propia personalidad histórica y culturalmente superior. Esta relación existe en toda la sociedad en su conjunto y para cada individuo respecto a otros individuos, entre clases intelectuales y no intelectuales, entre gobernantes y gobernados, entre élites y seguidores, entre dirigentes y dirigidos, entre vanguardias y cuerpos de ejército. Toda relación de "hegemonía" es necesariamente una relación pedagógica y se verifica no sólo en el interior de una nación, entre las diversas fuerzas que la componen, sino en todo el campo internacional y mundial, entre complejos de civilizaciones nacionales y continentales.

Por eso puede decirse que la personalidad histórica de un filósofo individual es dada también por la relación activa entre él y el ambiente cultural que él quiere modificar, ambiente que reacciona sobre el filósofo y, obligándolo a una continua autocrítica, funciona como "maestro". Así ha sucedido que una de las mayores reivindicaciones de las modernas clases intelectuales en el campo político ha sido la de las llamadas "libertad de pensamiento y de expresión del pensamiento (prensa y asociación)", porque sólo donde existe esta condición política se realiza la relación de maestro-discípulo en los sentidos más generales arriba mencionados y en realidad se realiza "históricamente" un nuevo tipo de filósofo que se puede llamar "filósofo democrático", o sea el filósofo convencido de que su personalidad no se limita al propio individuo físico, sino que es una relación social activa de modificación del ambiente cultural. Cuando el "pensador" se conforma con su propio pensamiento, "subjetivamente" libre, o sea abstractamente libre, hoy resulta motivo de burla: la unidad de ciencia y vida es precisamente una unidad activa, en la que sólo se realiza la libertad de pensamiento, es una relación maestro-alumno, filósofo-ambiente cultural en el cual se ha de actuar, del cual se han de extraer los problemas necesarios que habrá que plantear y resolver, es decir la relación filosofía-historia.

§ <45>. *Puntos para un ensayo sobre Croce.* Debe confrontarse a propósito de la *Storia d'Europa* el ensayo de Arrigo Cajumi "Dall'Ottocento ad oggi" (en la *Cultura* de abril-junio de 1932, pp. 323-50). Cajumi se ocupa de Croce específicamente en el parágrafo I de los VII que componen el estudio, pero alusiones (útiles) a Croce se encuentran aquí y allá en los otros seis parágrafos que se refieren a otras publicaciones recientes de carácter histórico-político.[1] El punto de vista de Cajumi en sus críticas y observaciones es difícil de resumir con brevedad: es el de los principales escritores de la *Cultura,* los cuales representan un grupo de intelectuales bien definido en la vida cultural italiana y dignos de estudio en la actual fase de la vida nacional. Se hallan vinculados a De Lollis, su maestro, y por lo tanto a ciertas tendencias de la cultura francesa más seria y críticamente sustanciosa, pero esto significa poco, porque De Lollis no elaboró un método crítico fecundo en desarrollos y en universalizaciones. En realidad se trata de una forma de "erudición", pero
no | en el sentido más común y tradicional del término. Una erudición 31a
"humanista", que desarrolla el "buen gusto" y la "glotonería" refinada; en los colaborades de la *Cultura* aparecen a menudo los adjetivos "apetitoso", "gustoso". Cajumi, entre los redactores de la *Cultura,* es el menos "universitario", no en el sentido de que no se preocupe por la "presentación" universitaria de sus escritos y sus investigaciones, sino en el sentido de que su actividad se ha dirigido frecuentemente a empresas "prácticas" y políticas, desde el periodismo militante hasta operaciones incluso más prácticas (como la dirección del *Ambrosiano* que le dio el financiero Gualino ciertamente no sólo por "mecenazgo"). Sobre Cajumi se han escrito algunas notas en otros cuadernos.[2] Sobre Riccardo Gualino Cajumi escribió una nota muy vivaz y punzante en la *Cultura* de enero-marzo de 1932 ("Confessioni di un figlio del secolo", pp. 193-95, a propósito del libro de Gualino *Frammenti di vita*),[3] insistiendo precisamente en el hecho de que Gualino se servía de su "mecenazgo" y de las empresas de cultura para mejor engatusar a los ahorradores italianos. ¡Pero también el *cavalliere* Enrico Cajumi (así firmaba Cajumi la gerencia del *Ambrosiano*) recogió algunas migajas del mecenazgo gualinesco![4]

§ <46>. *Introducción al estudio de la filosofía.* La cuestión de la "objetividad externa de lo real" en cuanto se halla vinculada al concepto de la "cosa en sí" y del "nóumeno" kantiano. Parece difícil excluir que la "cosa en sí" sea una derivación de la "objetividad externa de lo real" [y del llamado realismo greco-cristiano (Aristóteles-Santo Tomás)] y esto se ve también en el hecho de que toda una tendencia del materialismo vulgar y del positivismo ha dado lugar a la escuela neokantiana o neocrítica. Cfr. a propósito de la kantiana "cosa en sí" lo que está escrito en la *Sagrada Familia.*[1]

§ <47>. *Puntos para un ensayo sobre B. Croce y J. Benda.* Se puede hacer un parangón entre las ideas y las posiciones adoptadas por B. Croce y el diluvio de escritos de J. Benda sobre el problema de los intelectuales (además del libro sobre *La traición de los intelectuales* de Benda habría que examinar los artículos publicados en las *Nouvelles Littéraires* y seguramente en otras revistas).[1] En realidad, entre Croce y Benda, no obstante ciertas apariencias, el acuerdo es sólo superficial o respecto a algún aspecto particular de la cuestión. En Croce existe una construcción orgánica de pensamiento, una doctrina sobre el Estado, sobre la religión y sobre la función de los intelectuales en la vida estatal, que no existe en Benda, quien es más que nada un "periodista". Hay que decir también que la posición de los intelectuales en Francia y en Italia es muy distinta, orgánica e inmediatamente; las preocupaciones político-ideológicas de Croce no son las de Benda, también por esta razón. Ambos son "liberales", pero con tradiciones nacionales y culturales bien distintas.

Croce y el Modernismo. Debe confrontarse, en la entrevista sobre la masonería (*Cultura e vita morale*, 2a. edición), lo que Croce dice del modernismo[2] con lo que escribe A. Omodeo en la *Critica* del 20 de julio de 1932 reseñando los tres volúmenes de Alfred Loisy (*Mémoires pour servir à l'histoire religieuse*);[3] en la p. 291 por ejemplo: "A los fáciles aliados acatólicos de Pío X, de la misma república anticlerical (*y, en Italia, Croce*),[4] Loisy les reprocha la ignorancia de lo que es el catolicismo absolutista y del peligro representado por este imperio internacional en manos del papa; reprocha el perjuicio (ya revelado en su época por Quinet) de
32 de|jar reducir tanta parte de la humanidad a una estúpida grey vacía de pensamiento y de vida moral y solamente animada por una pasiva aquiescencia. Indudablemente en estas observaciones hay gran parte de verdad".

§ <48>. *Introducción al estudio de la filosofía.*

<I>. *El sentido común o buen sentido.* ¿En qué consiste exactamente el mérito de lo que suele llamarse "sentido común" o "buen sentido"? No solamente en el hecho de que, aunque sea implícitamente, el sentido común emplea el principio de causalidad, sino en el hecho mucho más restringido de que en una serie de juicios el sentido común identifica la causa exacta, simple y a la mano, y no se deja desviar por fantasías y oscuridades metafísicas, seudoprofundas, seudocientíficas, etcétera. El "sentido común" no podía dejar de ser exaltado en los siglos XVII y XVIII, cuando se reaccionó contra el principio de autoridad representado por la Biblia y Aristóteles: se descubrió que en el "sentido común" había cierta dosis de "experimentalismo" y de observación directa de la realidad, aunque empírica y limitada. Incluso hoy, en relaciones similares, se da el mismo jui-

cio de aprecio del sentido común, si bien la situación ha cambiado y el "*sentido común*" actual tiene mucha más limitación en su mérito intrínseco.

II. *Progreso y devenir.* ¿Se trata de dos cosas distintas o de aspectos distintos de un mismo concepto? El progreso es una ideología, el devenir es un concepto filosófico. El "progreso" depende de una determinada mentalidad, en cuya constitución entran ciertos elementos culturales históricamente determinados; el "devenir" es un concepto filosófico, del cual puede estar ausente el "progreso". En la idea de progreso se halla sobreentendida la posibilidad de una medición cuantitativa y cualitativa: más es mejor. Se supone, pues, una medida "fija" o fijable, pero esta medida es dada por el pasado, por una cierta fase del pasado, o por ciertos aspectos mensurables, etcétera. (No *es que se piense en un* sistema métrico del progreso). ¿Cómo nació la idea del progreso? ¿Representa este nacimiento un *hecho cultural fundamental*, capaz de hacer época? Parece que sí. El nacimiento y desarrollo de la idea de progreso corresponde a la *conciencia* difusa de que ha sido alcanzada una cierta relación entre la sociedad y la naturaleza (incluyendo en el concepto de naturaleza el de azar y de "irracionalidad") por la cual los hombres, en su conjunto, están más seguros de su futuro, pueden concebir "racionalmente" planes globales de su vida. Para combatir la idea de progreso, Leopardi debe recurrir a las erupciones volcánicas, o sea a aquellos fenómenos naturales que son aún "irresistibles" y sin remedio. Pero en el pasado había muchas más fuerzas irresistibles: carestías, epidemias, etcétera, que *dentro de ciertos* límites han sido dominadas. Que el progreso haya sido una ideología democrática está fuera de duda; que *haya servido políticamente* para la formación de los modernos Estados constitucionales, etcétera, también. El que *hoy ya no esté en auge*, también; ¿pero en qué sentido? No en el de que se haya perdido la fe en la posibilidad de dominar racionalmente la *naturaleza* y el azar, sino en sentido "democrático"; o sea que los "portadores" oficiales del progreso se han vuelto incapaces de este dominio, porque han suscitado fuerzas destructivas reales tan angustiosas y peligrosas como las del pasado (ya olvidadas "socialmente" si no por todos los elementos sociales, por el hecho de que los campesinos siguen sin comprender el "progreso", o sea creen estar, y lo están aún, demasiado a merced | de las fuerzas naturales y del azar, conservan pues una men- 32a
talidad "mágica", medieval, "religiosa") como las "crisis", la *desocupación*, etcétera. La crisis de la idea de progreso no es pues crisis de la idea misma, sino crisis de los portadores de esa *idea, que se han convertido* en "naturaleza" que dominar ellos mismos. Los asaltos a la idea de progreso, en esta *situación, son muy interesados* y tendenciosos.

¿Puede desligarse la idea de progreso de la de devenir? No lo parece. Nacieron juntas, *como política* (*en Francia*), como filosofía (en Alema-

nia, luego desarrollada en Italia). En el "devenir" se ha tratado de salvar lo que de más concreto hay en el "progreso", el movimiento e incluso el movimiento dialéctico (por lo tanto también una profundización, porque el progreso está ligado a la concepción vulgar de la evolución).

De un articulejo de Aldo Capasso en la *Italia Letteraria* del 4 de diciembre de 1932 reproduzco algunos pasajes que presentan las dudas vulgares sobre estos problemas: "También entre nosotros es común la irrisión frente al optimismo humanitario y democrático de estilo decimonónico, y Leopardi no es un solitario cuando habla de los 'destinos progresistas' con ironía; pero se ha inventado ese astuto disfraz del 'Progreso' que es el idealista 'Devenir': idea que perdurará en la historia, creemos, más aún como italiana que como alemana. ¿Pero qué sentido puede tener un Devenir que prosigue *ad infinitum,* un mejoramiento que no será nunca parangonable a un bien físico? Faltando el criterio de un *último* escalón estable, falta la unidad de medida del 'mejoramiento'. Y por otra parte no se puede llegar ni siquiera a contentarse con la fe de ser, nosotros hombres reales y vivos, mejores, qué sé yo, que los romanos o los primeros cristianos, porque entendiéndose el "mejoramiento' en un sentido totalmente ideal, es perfectamente admisible que hoy nosotros seamos todos "decadentes", mientras que, entonces todos pudieron ser hombres completos o tal vez santos. Puesto que, desde el punto de vista ético, la idea de ascensión *ad infinitum* implícita en el concepto de Devenir resulta un tanto injustificable, dado que el 'mejoramiento' ético es un hecho individual y que en el plano individual es posible concluir, tomando caso por caso, que toda la época última es inferior... Y entonces el concepto del Devenir optimista se hace inasible tanto en el plano ideal como en el plano real [...]. Es sabido que Croce negaba el valor raciocinante de Leopardi, afirmando que pesimismo y optimismo son actitudes sentimentales, no filosóficas. Pero el pesimista [...] podría observar que, cabalmente, la concepción del Devenir idealista, es un hecho de optimismo y de sentimiento: porque el pesimista y el optimista (si no se hallan animados por la fe en lo Trascendente) conciben del mismo modo la Historia: como el discurrir de un río sin desembocadura; y luego poner el acento en la palabra 'río' o en la palabra 'sin desembocadura', según su estado sentimental. Dicen los unos: no hay desembocadura, pero, como en un río armonioso, hay la continuidad de las ondas y la supervivencia, desarrollada, en el hoy, del ayer... Y los otros: hay la continuidad de un río, pero no hay desembocadura... En suma, no olvidemos que el optimismo es sentimiento, no menos que el pesimismo. Queda en pie que ninguna 'filosofía' puede evitar situarse sentimentalmente, como pesimismo o como optimismo",[1] etcétera, etcétera.

No hay mucha coherencia en el pensamiento de Copasso, pero su modo de pensar es expresivo de un estado de ánimo difundido, muy esnob e in-

cierto, muy inconexo y superficial | e incluso a veces sin mucha honradez 33
y lealtad intelectual y sin la necesaria lógica formal.

La cuestión es *siempre la misma*: ¿qué es el hombre? ¿qué es la naturaleza humana? Si se define al hombre como individuo, psicológica y especulativamente, estos problemas del progreso y el devenir son insolubles o se quedan en puras palabras. Pero si se concibe al hombre como el conjunto de las relaciones sociales, resulta que cualquier parangón entre hombres en el tiempo es imposible, porque se trata de cosas distintas, si no heterogéneas. Por otra parte, puesto que el hombre es también el conjunto de sus condiciones de vida, se puede medir cuantitativamente la diferencia entre el pasado y el presente, porque se puede medir la medida en que el hombre domina la naturaleza y el azar. La posibilidad no es la realidad, pero es también ella una realidad: que el hombre pueda hacer una cosa o no pueda hacerla, tiene su importancia para valorar lo que realmente se hace. Posibilidad quiere decir "libertad". La medida de la libertad entra en el concepto de hombre. Que existan las posibilidades objetivas de no morir de hambre, y que se muera de hambre, tiene su importancia, por lo que parece. Pero la existencia de las condiciones objetivas, o posibilidad o libertad no es todavía suficiente: hay que "conocerlas" o saber servirse de ellas. Querer servirse de ellas. El hombre, en este sentido, es voluntad concreta, o sea aplicación efectiva del abstracto querer o impulso vital a los medios concretos que realizan tal voluntad. Se crea la propia personalidad: 1] dando una orientación determinada y concreta ("racional") al propio impulso vital o voluntad; 2] identificando los medios que hacen tal voluntad concreta e indeterminada y no arbitraria; 3] contribuyendo a modificar el conjunto de las condiciones concretas que realizan esta voluntad en la medida de los propios límites de potencia y en la forma más fructífera. El hombre debe concebirse como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos o materiales con los cuales el individuo se halla en relación activa. Transformar el mundo externo, las relaciones generales, significa potenciarse a sí mismo, desarrollarse a sí mismo. Que el "mejoramiento" ético sea puramente individual es ilusión y error: la síntesis de los elementos constitutivos de la individualidad es "individual", pero ella no se realiza y desarrolla sin una actividad frente a lo externo, modificadora de las relaciones externas, desde aquellas con la naturaleza hasta aquellas con los otros hombres en varios grados, en los distintos círculos sociales en que se vive, hasta la relación máxima, que abraza a todo el género humano. Por eso puede decirse que el hombre es esencialmente "político", porque la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los otros hombres realiza su "humanidad", su "naturaleza humana".

§ <49>. *Puntos para un ensayo sobre Croce.* De la *Italia Letteraria* del 20 de marzo de 1932 reproduzco algunos fragmentos del artículo de Roberto Forges Davanzati sobre la *Storia d'Europa* de Croce, publicado en la *Tribuna* del 10 de marzo ("La storia come azione e la storia come dispetto"): "Croce es sin duda un hombre típico, pero típico precisamente de aquella monstruosidad cultural, raciocinante, enciclopédica que ha acompañado al liberalismo político y está en bancarrota, porque es la antítesis de la Poesía, de la Fe, de la Acción creyente, y esto es, de la
33a vida militante. Croce es estático, retrospec|tivo, analítico, incluso cuando parece buscar una síntesis. Su odio pueril a la juventud guerrera, deportiva, es también el odio físico de un cerebro que no sabe ponerse en contacto con el infinito, con lo eterno, que el mundo nos muestra cuando se vive en el mundo, y cuando se tiene la fortuna de vivir en la parte del mundo que se llama Italia, donde lo divino más manifiestamente se revela. Ninguna[a] sorpresa, por lo tanto, si este cerebro pasado de la erudición a la filosofía carece de espíritu creador[b] y en su inteligencia dialéctica no ha brillado ninguna luz de fresca, ingenua o profunda intuición; pasado de la filosofía a la crítica literaria ha confesado no tener aquel poco de poesía propia que es necesario para entender la Poesía; y finalmente entrado en la historia política ha demostrado y demuestra no comprender la historia de su tiempo, y se pone fuera y contra la Fe, <...> principalmente contra la Fe revelada y custodiada por aquella Iglesia que en Roma tiene su centro milenario. Ninguna sorpresa si este cerebro está hoy condenado a ser secuestrado fuera del Arte, de la Patria viviente, de la Fe católica, del espíritu y del gobierno de los hombres de su tiempo, y es incapaz de llevar a conclusiones creídas y animosas el gran peso de sus conocimientos, a los que se puede llegar sin creer y sin seguir".[1]

Forges Davanzati es verdaderamente un tipo, y un tipo de farsa intelectual. Su carácter podría delinearse así: él es el "superhombre" representado por un novelista o dramaturgo necio y es al mismo tiempo este novelista o dramaturgo. La vida como obra de arte, pero obra de arte de un necio. Es sabido que muchos jovenzuelos quieren representar al genio, pero para representar al genio es preciso ser genio y de hecho la mayor parte de estos genios representados son solemnísimos imbéciles: Forges Davanzati se representa a sí mismo, etcétera.

§ <50>. *Introducción al estudio de la filosofía.* <I>. Debe verse el librito de Paul Nizan *Les chiens de garde,* París, Rieder, 1932; polémica contra la filosofía moderna, parece que en apoyo de la filosofía de la praxis. Sobre este librito cfr. dos articulejos en *Critica Fascista* del 1º de

[a] En el manuscrito: "No causa".
[b] En el manuscrito: "creativo".

febrero de 1933, de Giorgio Granata y Agostino Nasti. Puesto que Granata escribió que la filosofía de la praxis "deriva precisamente de los sistemas idealistas y demuestra ser abstracta como la que más", Nasti se empeña en hacernos saber que: "Si con las palabras 'sistemas idealistas' Granata pretende aludir a la que se llama filosofía idealista, desde Hegel hasta Gentile, repite una afirmación que hacen algunos, en estos tiempos, con el ingenuo propósito de arrojar el descrédito sobre aquella filosofía", etcétera; "Que Marx, él solo, haya creído seguir las huellas de Hegel, puede incluso ser cierto; pero que nosotros se lo debamos reconocer, además de haber adoptado como instrumento útil o conveniente para sus concepciones el mecanicismo (!) lógico, puramente formal (!) de la dialéctica de ser — no ser — devenir (!?), también una filiación o vinculación sustancial con la filosofía idealista, esto nos parecería un despropósito absolutamente gratuito."[1]

II. *Cantidad y calidad.* Puesto que no puede existir cantidad sin calidad y calidad sin cantidad (economía sin cultura, actividad práctica sin in|teligencia y viceversa) toda contraposición de los dos términos es un 34
sinsentido racionalmente. Y en efecto, cuando se contrapone la calidad a la cantidad con todas las variaciones tontas a la Guglielmo Ferrero y Cía.,[2] en realidad se contrapone una cierta calidad a otra calidad, una cierta cantidad a otra cantidad, o sea se hace una cierta política y no se hace una afirmación filosófica. Si el nexo cantidad-calidad es indivisible, se plantea la cuestión: dónde es más útil aplicar la propia fuerza de querer ¿para desarrollar la cantidad o la calidad? ¿cuál de los dos aspectos es más controlable? ¿cuál es más fácilmente mensurable? ¿sobre cuál se pueden hacer previsiones, construir planes de trabajo? La respuesta no parece dudosa: sobre el aspecto cuantitativo. Por lo tanto, afirmar que se quiere trabajar sobre la cantidad, que se quiere desarrollar el aspecto "corpóreo" de lo real, no significa que se quiera descuidar la "calidad", sino por el contrario significa que se quiere plantear el problema cuantitativo del modo más concreto y realista, o sea se quiere desarrollar la calidad del único modo en que tal desarrollo es controlable y mensurable.

La cuestión se halla vinculada a la otra expresada en el proverbio: "Primum vivere, deinde philosophari". En realidad no es posible separar el vivir del filosofar; sin embargo, el proverbio tiene un significado práctico: vivir significa ocuparse especialmente de la actividad práctica económica, filosofar ocuparse de actividades intelectuales, di otium literatum. No obstante hay quien "vive" solamente, quien está obligado a un trabajo servil, extenuante, etcétera, sin lo cual algunos no podrían tener la posibilidad de estar exonerados de la actividad económica para filosofar.

Sostener la "calidad" contra la cantidad significa solamente esto: mantener intactas determinadas condiciones de vida social en las que algunos son pura cantidad, otros calidad. ¡Y qué agradable es considerarse repre-

sentantes patentados de la calidad, de la belleza, del pensamiento, etcétera! ¡No hay señora del gran mundo que no crea representar tal función de conservar sobre la tierra la calidad y la belleza!

§ <51>. *Puntos para un ensayo sobre Croce.* Sobre el concepto de "libertad". Demostrar que, exceptuados los "católicos", todas las demás corrientes filosóficas y prácticas se desarrollan en el terreno de la filosofía de la libertad y de la actuación de la libertad. Esta demostración es necesaria, porque es verdad que se ha formado una mentalidad deportiva que ha hecho de la libertad un balón con el que jugar futbol. Cada "villan che parteggiando viene" se imagina a sí mismo como dictador y el oficio de dictador parece fácil: dar órdenes imperiosas, firmar cartas, etcétera, porque se imagina que "por gracia de dios" todos obedecerán y las órdenes verbales y escritas se convertirán en acción: el verbo se hará carne. Si no se hará, quiere decir que habrá que seguir esperando hasta que la "gracia" (o sea las llamadas "condiciones objetivas") lo hagan posible.

§ <52>. *Introducción al estudio de la filosofía.* Establecido el principio de que todos los hombres son "filósofos", o sea que entre los filósofos profesionales o "técnicos" y los otros hombres no hay diferencia "cualitativa" sino sólo "cuantitativa" (y en este caso "cantidad" tiene su propio significado particular, que no puede ser confundido con suma aritmética, porque indica mayor o menor "homogeneidad", "coherencia", "lógica", etcétera, o sea cantidad de elementos cualitativos), falta ver todavía en qué consiste exactamente la diferencia. Así, no será exacto llamar "filosofía" a cualquier tendencia de pensamiento, a cualquier orientación general, etcétera, y tampoco a cualquier "concepción del mundo y de la vida". El filósofo podrá llamarse "un obrero calificado" en comparación con los obreros manuales, pero tampoco esto es exacto, porque en la in-
34a dustria, además del obrero | manual y el obrero calificado está el ingeniero, el cual no sólo conoce el oficio prácticamente, sino que lo conoce teórica e históricamente. El filósofo profesional o técnico no sólo "piensa" con mayor rigor lógico, con mayor coherencia, con mayor espíritu de sistema que los otros hombres, sino que conoce toda la historia del pensamiento, o sea que sabe explicarse el desarrollo que el pensamiento ha tenido hasta él y es capaz de retomar los problemas en el punto en que se encuentran después de haber sufrido el máximo de intentos de solución, etcétera. En el campo del pensamiento tienen la misma función que en los diversos campos científicos tienen los especialistas. Sin embargo, hay una diferencia entre el filósofo especialista y los otros especialistas: que

el filósofo especialista se aproxima más a los otros hombres de lo que sucede con los otros especialistas. El haber hecho del filósofo especialista una figura semejante, en la ciencia, a los otros especialistas, es precisamente lo que ha determinado la caricatura del filósofo. En efecto, se puede imaginar un entomólogo especialista, sin que todos los demás hombres sean "entomólogos" empíricos, un especialista de la trigonometría, sin que la mayor parte de los otros hombres se ocupen de trigonometría, etcétera (se pueden encontrar ciencias refinadísimas, especializadísimas, necesarias, pero no por ello "comunes"), pero no se puede imaginar a ningún hombre que no sea también filósofo, que no piense, precisamente porque el pensar es propio del hombre como tal (a menos que sea patológicamente idiota).

§ <53>. *Puntos de meditación sobre la economía.* Distribución de las fuerzas humanas de trabajo y de consumo. Se puede observar cómo crecen cada vez más las fuerzas de consumo en comparación con las de producción. La población económicamente pasiva y parasitaria. Pero el concepto de "parásito" debe ser bien precisado. Puede suceder que una función intrínsecamente parasitaria demuestre ser necesaria dadas las condiciones existentes: eso hace aún más grave ese parasitismo. Precisamente cuando un parasitismo es "necesario", el sistema que crea tales necesidades está condenado en sí mismo. Pero no sólo los puros consumidores aumentan en número, aumenta también su nivel de vida, o sea aumenta la cuota de bienes que es por ellos consumida (o destruida). Si se observa bien se debe llegar a la conclusión de que el ideal de cada elemento de la clase dirigente es el de crear las condiciones en las que sus herederos puedan vivir sin trabajar, de las rentas: ¿cómo es posible que una sociedad sea sana cuando se trabaja para estar en condiciones de no trabajar más? Puesto que este ideal es imposible y malsano, significa que todo el organismo está viciado y enfermo. Una sociedad que dice trabajar para crear parásitos, para vivir del llamado trabajo pasado (que es una metáfora para indicar el actual trabajo de los otros), en relidad se destruye a sí misma.

§ <54>. *Introducción al estudio de la filosofía. ¿Qué es el hombre?* Ésta es la pregunta primera y principal de la filosofía. Cómo se puede responder. La definición se puede hallar en el hombre mismo; o sea en cada hombre aislado. ¿Pero es justa? En cada hombre aislado se puede encontrar qué es cada "hombre aislado". Pero a nosotros no nos interesa lo que es cada hombre aislado, que además significa qué es cada hombre aislado en cada momento aislado. Si lo pensamos bien, vemos que plan-

teándonos la pregunta de qué es el hombre queremos decir: en qué puede convertirse el hombre, o sea, si el hombre puede | dominar su propio destino, puede "hacerse", puede crearse una vida. Decimos pues que el hombre es un proceso y precisamente es el proceso de sus actos. Si lo pensamos bien, la misma pregunta: ¿qué es el hombre? no es una pregunta abstracta, u "objetiva". Nace de lo que hemos reflexionado sobre nosotros mismos y sobre los otros y queremos saber, en relación a lo que hemos reflexionado y visto, qué somos o qué podemos llegar a ser, si realmente y dentro de cuáles límites somos "constructores de nosotros mismos", de nuestra vida, de nuestro destino. Y esto queremos saberlo "hoy", en las condiciones dadas hoy, de la vida "actual" y no de cualquier vida y de cualquier hombre. La pregunta ha nacido, recibe su contenido de especiales, o sea determinados modos de considerar la vida y el hombre: el más importante de estos modos es la "religión" y una determinada religión, el catolicismo. En realidad, preguntándonos: "qué es el hombre", qué importancia tiene su voluntad y su actividad concreta en el crearse a sí mismo y la vida que vive, queremos decir: "¿es el catolicismo una concepción exacta del hombre y de la vida? Siendo católicos, o sea haciendo del catolicismo una norma de vida ¿nos equivocamos o estamos en lo cierto?" Todos tienen la vaga intuición de que haciendo del catolicismo una norma de vida se equivocan, tanto es así que nadie se atiene al catolicismo como norma de vida, aun declarándose católico. Un católico integral, o sea que aplicase en cada acto de la vida las normas católicas, parecería un monstruo, lo cual es, pensándolo bien, la crítica más rigurosa del catolicismo mismo y la más perentoria. Los católicos dirán que ninguna otra concepción es seguida puntualmente, y tienen razón, pero esto solamente demuestra que no existe de hecho, históricamente, un modo de concebir y actuar igual para todos los hombres y nada más; no tienen ninguna razón favorable al catolicismo, si bien este modo de pensar y actuar desde hace siglos está organizado para este fin, lo que aún no ha sucedido para ninguna otra religión con los mismos medios, con el mismo espíritu de sistema, con la misma continuidad y centralización. Desde el punto de vista "filosófico" lo que no satisface en el catolicismo es el hecho de que éste, a pesar de todo, pone la causa del mal en el hombre individuo mismo, o sea concibe al hombre como individuo bien definido y limitado. Todas las filosofías que hasta ahora han existido puede decirse que reproducen esta posición del catolicismo, o sea que conciben al hombre como individuo limitado a su individualidad y el espíritu como tal individualidad. Es sobre este punto que hay que reformar el concepto del hombre. Esto es, hay que concebir al hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en el que si bien la individualidad tiene la máxima importancia, no es sin embargo el único elemento a considerar. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de diversos elementos: 1] el indivi-

duo; 2] los otros hombres; 3] la naturaleza. Pero el 2o. y el 3er. elementos no son tan simples como pueden parecer. El individuo no entra en relaciones con los otros hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, o sea en cuanto entra a formar parte de organismos desde los más simples hasta los más complejos. Así, el hombre no entra en relación con la naturaleza simplemente, por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica. Más aún. Estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes, o sea que corresponden a un grado mayor o menor de inteligencia que de ellas tiene el hombre individual. Por eso puede decirse que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de relaciones de las que él es el centro de conjunción. En este sentido el filósofo real es y no puede no ser distinto del político, o sea el hombre activo que modifica el ambiente, entendiendo por ambiente el conjunto de relaciones de las que cada individuo | entra a formar parte. Si la propia 35a
individualidad es el conjunto de estas relaciones, hacerse una personalidad significa adquirir conciencia de tales relaciones, modificar la propia personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones. Pero estas relaciones, como ya se dijo, no son simples. Para empezar, algunas de ellas son necesarias, otras voluntarias. Además, tener de ellas una conciencia más o menos profunda (o sea conocer más o menos el modo en que se pueden modificar) ya las modifica. Las mismas relaciones necesarias, en cuanto que son conocidas en su necesidad, cambian de aspecto y de importancia. El conocimiento es poder, en este sentido. Pero el problema es complejo también en otro aspecto: que no basta conocer el conjunto de relaciones en cuanto existen en un momento dado como un sistema dado, sino que importa conocerlas genéticamente, en su movimiento de formación, porque cada individuo no sólo es la síntesis de las relaciones existentes sino también de la historia de estas relaciones, o sea es el resumen de todo el pasado. Se dirá que lo que cada individuo puede cambiar es bien poco, en relación con sus fuerzas. Lo cual es verdad hasta cierto punto. Porque el individuo puede asociarse con todos aquellos que quieren el mismo cambio y, si este cambio es racional, el individuo puede multiplicarse por un número imponente de veces y obtener un cambio mucho más radical que el que a primera vista puede parecer posible.

Sociedades en las que un individuo puede participar: son muy numerosas, más de lo que puede parecer. Es a través de estas "sociedades" que el individuo forma parte del género humano. También son múltiples los modos en los que el individuo entra en relación con la naturaleza, porque por técnica debe entenderse no sólo aquel conjunto de nociones científicas aplicadas industrialmente, como de costumbre se entiende, sino también los instrumentos "mentales", el conocimiento filosófico.

Que el hombre no puede concebirse sino viviendo en sociedad es un

lugar común, sin embargo no se extraen todas las consecuencias necesarias incluso individuales: que una determinada sociedad humana presupone una determinada sociedad de las cosas y que la sociedad humana es posible sólo en cuanto que existe una determinada sociedad de las cosas, es también un lugar común. Es verdad que hasta ahora a estos organismos más que individuales se les ha dado un significado mecanicista y determinista (tanto la societas hominum como la societas rerum): de ahí la reacción. Hay que elaborar una doctrina en la que todas estas relaciones sean activas y estén en movimiento, estableciendo muy claramente que la sede de estas actividades es la conciencia del hombre individual que conoce, quiere, admira, crea, en cuanto que ya conoce, quiere, admira, crea, etcétera, y se concibe no aislado sino rico en posibilidades que le ofrecen los otros hombres y la sociedad de las cosas, de la que no puede no tener cierto conocimiento. (Así como todo hombre es filósofo, todo hombre es científico, etcétera.)

§ <55>. *Puntos de meditación sobre la economía. Las ideas de Agnelli.* (Cfr. *Riforma Sociale*, enero-febrero de 1933).[1] Algunas observaciones preliminares sobre el modo de plantear el problema tanto por parte de Agnelli como de Einaudi: 1] En tanto que el progreso técnico no se produce "evolutivamente", poco a poco, por lo que se pueden hacer previsiones más allá de ciertos límites: el progreso se produce por impulsos determinados, en ciertos campos. Si fuese así como razona especialmente Einaudi, se llegaría a la hipótesis del país de Jauja, en el que las mercancías se obtienen sin trabajo alguno. 2] Después, la cuestión más importante es la de la producción de alimentos: no se piensa que "hasta ahora", dada la multiplicidad de niveles de trabajo técnicamente más o menos avanzados, el salario ha sido "elástico" sólo porque se ha permitido, dentro de ciertos límites, una redistribución de los alimentos y especialmente
36 de | algunos de éstos (de los que dan el tono a la vida) (con los alimentos hay que poner el vestido y la habitación). Ahora bien, en la producción de alimentos los límites de la productividad del trabajo son más definidos que en la producción de bienes manufacturados (y se entiende "cantidad global" de alimentos, no sus modificaciones como productos comerciales, que no aumentan su cantidad). Las posibilidades de "ocio" (en el sentido de Einaudi) más allá de ciertos límites, son dadas por la posibilidad de multiplicación de los alimentos como cantidad, y no por la productividad del trabajo y la "superficie de la tierra" con el régimen de las estaciones etcétera, ponen límites férreos por más que haya que admitir que antes de alcanzar tales límites falta aún recorrer mucho camino.

Las polémicas tipo Agnelli-Einaudi hacen pensar en el fenómeno psico-

lógico de que durante el hambre se piensa más en la abundancia de comida: son irónicas, por decir lo menos. Pero la discusión es errónea psicológicamente, porque tiende a hacer creer que la actual desocupación es "*técnica*", *lo cual es falso*. La desocupación "técnica" es poca cosa en comparación con la desocupación general. Y además, el razonamiento se hace como si la sociedad estuviese constituida por "trabajadores" y por "industriales" (dadores de trabajo en sentido estricto, técnico), esto es falso y conduce a razonamientos ilusorios. Si así fuese, dado que el industrial tiene necesidades limitadas, la cuestión sería realmente simple: la cuestión de recompensar al industrial con plus salarios o premios de capacidad sería cosa de nada y que ningún hombre sensato rechazaría tomar en consideración: el fanatismo de la igualdad no nace de los "premios" que se dan a los industriales capaces. El hecho es éste: que, dadas las condiciones generales, la mayor ganancia creada por los progresos técnicos del trabajo, crea nuevos parásitos, o sea gente que consume sin producir, que no "cambia" trabajo por trabajo, sino el trabajo de los *otros por su propio "ocio" (y ocio en sentido peyorativo)*. Dada la relación antes señalada sobre el progreso técnico en la producción de alimentos, se produce una selección de los consumidores de alimentos, en la que los "parásitos" entran en la cuenta antes que los trabajadores efectivos y especialmente antes que los trabajadores potenciales (o sea actualmente desocupados). De esta situación es que nace el "fanatismo de la igualdad", y seguirá siendo "fanatismo", o sea tendencia extrema e irracional, mientras dure tal situación. Se ve que ésta desaparece ya allí donde se ve que por lo menos se trabaja para hacer desaparecer o atenuar tal situación general.

El hecho de que la "sociedad industrial" no está constituida sólo por "trabajadores" y "empresarios", sino por "accionistas" errantes (especuladores) turba todo el razonamiento de Agnelli: sucede que si el progreso técnico permite un margen de ganancia más amplio, éste no será distribuido racionalmente sino "siempre" irracionalmente a los accionistas y afines. Tampoco puede decirse actualmente que existan "empresas sanas". Todas las empresas se han vuelto malsanas, y esto no se dice por prevención moralista o polémica, sino objetivamente. Es la misma "grandeza" del mercado accionario la que ha creado la enfermedad: la masa de portadores de acciones es tan grande que obedece ya a las leyes de la "multitud" (pánico, etcétera, que tiene sus términos técnicos especiales en el "boom", en el "run", etcétera) y la especulación se ha convertido en una necesidad técnica, más importante que el trabajo de los ingenieros y los obreros.

La observación sobre la crisis americana de 1929 sacó a la luz precisamente esto: la existencia de fenómenos irrefrenables de especulación, que arrollan incluso a las empresas "sanas", por lo que se puede decir

que las "empresas sanas" ya no existen más: por lo tanto puede usarse la palabra "sana" acompañándola de una referencia histórica: "en el sentido de otro tiempo", o sea cuando existían ciertas condiciones generales
36a que permitían ciertos fenómenos generales | no sólo en sentido relativo, sino también en sentido absoluto. (Sobre muchas notas de este parágrafo debe verse el libro de Sir Artur Salter: *Ricostruzione: come finirà la crisi,* Milán, Bompiani, 1932, 398 pp., 12 liras).[2]

§ <56>. *Puntos para un ensayo sobre B. Croce. Pasión y política.* El que Croce haya identificado la política con la pasión[1] puede explicarse con el hecho de que él se ha aproximado seriamente a la política, interesándose en la acción política de las clases subalternas, que "estando constreñidas", "a la defensiva", encontrándose en caso de fuerza mayor, tratando de liberarse de un mal presente (aunque sea presunto, etcétera) o como de otro modo se quiera decir, realmente confunden política con pasión (incluso en sentido etimológico). Pero la ciencia política no sólo (según Croce) debe explicar una parte, la acción de una parte, sino también la otra parte, la acción de la otra parte. Lo que se debe explicar es la iniciativa política, sea ella "defensiva", por lo tanto "apasionada", pero también "ofensiva" o sea no dirigida a evitar un mal presente (aunque sea presunto, porque también el mal presunto hace sufrir y en cuanto que hace sufrir un mal es real). Si se examina bien este concepto crociano de "pasión" imaginado para justificar teóricamente la política, se ve que él a su vez no puede ser justificado más que por el concepto de lucha permanente, por el que la "iniciativa" es siempre "apasionada" porque la lucha es incierta y se ataca continuamente para evitar no sólo ser derrotado, sino para tener sometido al adversario que "podría vencer" si no fuese continuamente persuadido de ser el más débil, o sea continuamente derrotado. En suma, no puede haber "pasión" sin antagonismo y antagonismo entre grupos de hombres, porque en la lucha entre el hombre y la naturaleza la pasión se llama "ciencia" y no "política". Puede decirse por lo tanto que en Croce el término de "pasión" es un seudónimo para lucha social.

§ <57>. *Puntos de meditación sobre la economía.* Plantear el problema de si puede existir una ciencia económica y en qué sentido. Podría ser que la ciencia económica fuera una ciencia sui generis, incluso única en su género. Puede verse en cuántos sentidos se emplea la palabra ciencia, por las diversas corrientes filosóficas, y si alguno de estos sentidos puede aplicarse a las investigaciones económicas. A mí me parece que la ciencia económica es cosa aparte, o sea que es una ciencia única, porque no se

puede negar que es ciencia y no sólo en el sentido "metodológico", o sea no sólo en el sentido de que sus procedimientos son científicos y rigurosos. Me parece también que la economía no puede aproximarse a la matemática, si bien entre las diversas ciencias la matemática seguramente se *aproxima más que ninguna a la economía*. De todos modos la economía no puede ser considerada una ciencia natural (cualquiera que sea el modo de concebir la naturaleza o el mundo externo, subjetivo u objetivo) ni una ciencia "histórica" en el sentido común de la palabra, etcétera. Uno de los prejuicios contra los que seguramente *aún hay que luchar* es que, para ser "ciencia", una investigación debe agruparse con otras investigaciones en un tipo y que tal "tipo" es la "ciencia". Por el contrario, puede suceder no sólo que el agrupamiento sea imposible, sino que una investigación sea "ciencia" en un cierto periodo histórico y no en otro: otro prejuicio es que si una investigación es "ciencia" habría podido serlo siempre y siempre lo será. (No lo fue porque faltaron los "científicos", no la materia de la ciencia.) Para la economía éstos son precisamente los elementos críticos que hay que examinar: hubo un periodo | en el que no 37
podía haber "ciencia" no sólo porque faltaban los científicos, sino porque faltaban ciertas premisas que creaban aquella cierta "regularidad" o aquel cierto "automatismo", *cuyo estudio da origen precisamente* a la investigación científica. Pero la regularidad o el automatismo pueden ser de tipos diversos en las diversas épocas y eso creará distintos tipos de "ciencias". No debe creerse que habiendo siempre existido una "vida económica" deba siempre existir la posibilidad de una "ciencia económica", *así* como habiendo siempre existido un movimiento de los astros siempre ha existido la "posibilidad" de una astronomía, aunque los astrónomos se llamaban astrólogos, etcétera. En la economía el elemento "perturbador" es la voluntad humana, voluntad colectiva, diferentemente dispuesta según las condiciones generales en que los hombres vivían, o sea diferentemente "conducente" u organizada.

§ <58>. *Puntos para un ensayo sobre B. Croce. Pasión y política.* ¿Puede nacer pasión de la preocupación del precio que puede alcanzar la manteca de cerdo? ¿Una vieja señora que tiene veinte sirvientes puede sentir pasión ante el pensamiento de tener que reducirlos a diecinueve? Pasión puede ser un sinónimo de economía, en el sentido no de producción económica o de búsqueda de la ganancia económica, sino en el sentido de continuo estudio para que una determinada relación no cambie desfavorablemente, aunque el desfavor sea "utilidad general", libertad general; pero entonces "pasión" y "economía" significan "personalidad humana" determinada históricamente *en una cierta sociedad* "jerárquica". ¿Qué es el "pundonor" del hampa sino un pacto económico? ¿Pero no es también

una forma de manifestarse (polémica, de lucha) de la personalidad? Ser "depreciado" (despreciado), es el temor morboso de todos los hombres en las formas de sociedad en que la jerarquía se manifiesta en formas "refinadas" (capilares), en minucias, etcétera. En el hampa la jerarquía se basa en la fuerza física y en la astucia: ser "burlados", hacerlos parecer tontos, dejar que un ultraje quede impune, etcétera, degrada. De ahí todo un protocolo y un ceremonial de convención, rico en matices y sobrentendidos en las relaciones recíprocas de los socios; faltar al protocolo es una injuria. Pero esto no sucede sólo en el hampa: las cuestiones de rango tienen vigencia en toda forma de relación: desde las que existen entre los Estados hasta las que existen entre parientes. Quien debe hacer un servicio durante cierto tiempo y no es sustituido a la hora exacta, se enfurece y reacciona incluso con actos de violencia extrema (incluso criminal); y esto aun cuando después del servicio no tenga nada que hacer o no adquiera la plena libertad de movimientos (por ejemplo: un soldado que tiene que hacer la guardia y después de su turno debe aún permanecer en el cuartel). Que en estos episodios haya una manifestación de "personalidad" quiere decir sólo que la personalidad de muchos hombres es mezquina, estrecha: pero no deja de ser personalidad. Y es innegable que existen fuerzas que tienden a mantenerla así y a hacerla aún más mezquina: para demasiados, ser "algo" significa sólo que otros hombres son aún "menos algo" (algo menos). Pero el que incluso estas pequeñas cosas, estas insignificancias sean "todo" o "gran cosa" para algunos, el resultado es que tales episodios determinan precisamente reacciones en las que se ariesga la vida y la libertad personal.

§ <59>. *Notas para un ensayo sobre B. Croce.* <I>. Croce como
37a hombre | de partido. Distinción del concepto de partido: 1] El partido como organización práctica (o tendencia práctica), o sea como instrumento para la solución de un problema o de un grupo de problemas de la vida nacional e internacional. En este sentido Croce no perteneció nunca explícitamente a ninguno de los grupos liberales, es más, explícitamente combatió la idea misma y el hecho de los partidos permanentemente organizados ("Il Partito come giudizio e pregiudizio", en *Cultura e vita morale*, ensayo publicado en uno de los primeros números de la *Unità* florentina)[1] y se pronunció a favor de los movimientos políticos que no se plantean un "programa" definido, "dogmático", permanente, orgánico, sino que tienden en cada ocasión a resolver problemas políticos inmediatos. Por otra parte, entre las diversas tendencias liberales Croce manifestó su simpatía por la conservadora, representada por el *Giornale d'Italia*. El *Giornale d'Italia* no sólo durante largo tiempo publicó artículos de la *Critica* antes de que los fascículos de la revista fuesen divulga-

dos, sino que tuvo el "monopolio" de las cartas que Croce escribía de tanto en tanto para expresar sus opiniones sobre cuestiones de política y de política cultural que le interesaban y en torno a las cuales consideraba necesario pronunciarse. En la posguerra también la *Stampa* publicó las primicias de la *Crítica* (o de escritos de Croce publicados en Actas académicas), pero no las cartas que siguieron siendo publicadas por el *Giornale d'Italia* en primer lugar y fueron reproducidas por la *Stampa* y otros periódicos. 2] El partido como ideología general, superior a los diversos agrupamientos más inmediatos. En realidad el modo de ser del partido liberal en Italia después de 1876 fue el de presentarse al país como un "orden disperso" de fracciones y de grupos nacionales y regionales. Eran fracciones del liberalismo político tanto el catolicismo liberal de los populares, como el nacionalismo (Croce colaboró en la *Politica* de A. Rocco y F. Coppola),[2] tanto las uniones monárquicas como el partido republicano y gran parte del socialismo, tanto los radicales demócratas como los conservadores tanto Sonnino-Salandra, como Giolitti, Orlando, Nitti y Cía., Croce fue el teórico de todo lo que todos estos grupos y grupitos, camarillas y mafias tenían en común, el jefe de una oficina central de propaganda de la que todos estos grupos se beneficiaban y se servían, el líder nacional de los movimientos de cultura que nacían para renovar las viejas formas políticas.

Como ya se observó en otro lugar, Croce compartió con Giustino Fortunato este oficio de líder nacional de la cultura liberal democrática. Desde 1900 hasta 1914 e incluso después (pero como resolución) Croce y Fortunato aparecían siempre como inspiradores (como fermentos) de todo nuevo movimiento juvenil serio que se propusiera renovar el "hábito" político y la vida de los partidos burgueses: así para la *Voce*, la *Unità* la *Azione Liberale*, la *Patria* (de Bolonia), etcétera.[3] Con la *Rivoluzione Liberale* de Piero Gobetti[a] se produjo una innovación fundamental: el término "liberalismo" fue interpretado en el sentido más "filosófico" o más abstracto, y del concepto de libertad en | los términos tradicionales de 38
la personalidad individual se pasa al concepto de libertad en los términos de personalidad colectiva de grandes grupos sociales y de la contienda no ya entre individuos sino entre grupos.[4] Este oficio de líder nacional del liberalismo hay que tenerlo en cuenta para comprender cómo Croce amplió el círculo de su influencia directriz más allá de Italia, sobre la base de un elemento de su "propaganda": el revisionismo.

<§ 59>. II. ¿Cómo hay que entender la expresión "condiciones materiales" y el "conjunto" de estas condiciones?[1] Como el "pasado", la

[a] En el manuscrito: "P. G.".

"tradición", concretamente entendidos, objetivamente constatables y "mensurables" con métodos de comprobación "universalmente" subjetivos, o sea precisamente "objetivos". El presente activo no puede dejar de continuar, desarrollándolo, el pasado, no puede dejar de insertarse en la "tradición". Pero, ¿cómo reconocer la "verdadera" tradición, el "verdadero" pasado, etcétera? ¿O sea la historia real, efectiva, y no la veleidad de hacer nueva historia que busca en el pasado su justificación tendenciosa, de "superestructura"? Es pasado real precisamente la estructura, porque ella es el testimonio, el "documento" incontrovertible de lo que se hizo y continúa subsistiendo como condición del presente y del futuro. Se podrá observar que en el examen de la "estructura" los críticos aislados podrán equivocarse, declarando vital lo que está muerto o no es germen de nueva vida a desarrollar, pero el método mismo no puede ser refutado perentoriamente. Que existe posibilidad de error es admisible sin más, pero será error de críticos individuales (hombres políticos, estadistas), no error de método. Cada grupo social tiene una "tradición", un "pasado" y propone a éste como el único y total pasado. Aquel grupo que, comprendiendo y justificando todos estos "pasados", sepa identificar la línea de desarrollo real, y por ello contradictoria, pero en la contradicción capaz de superación, cometerá "menos errores", identificará más elementos "positivos" sobre los que apoyarse para crear nueva historia.

<§ 59>. III. Ver si el principio de "distinción", o sea lo que Croce llama "dialéctica de los distintos" no fue determinado por la reflexión sobre el concepto abstracto de "homo oeconomicus" propio de la economía clásica. Puesto que tal abstracción tiene un alcance y un valor puramente "metodológicos" o directamente de técnica de la ciencia (o sea inmediato y empírico), debe verse cómo elaboró Croce todo el sistema de los "distintos". De todos modos tal elaboración, como por lo demás muchas otras partes del sistema crociano, habrían tenido su origen en el estudio de la economía política y más precisamente en el estudio de la filosofía de la
38a praxis, lo que sin embargo no puede | sino significar que el sistema crociano tuvo un origen y una determinación inmediata "económica". La misma dificultad que muchos filósofos actualistas encuentran para comprender el concepto de "homo oeconomicus" la encuentran para comprender el significado y el alcance de la "dialéctica de los distintos". La investigación tiene dos aspectos: uno de carácter lógico y otro de carácter histórico. La primera "distinción" planteada por Croce me parece que fue "históricamente" precisamente la del "momento de la economía o de la utilidad", que no coincide y no puede coincidir con la de los economistas en sentido estricto, porque en el momento de la utilidad o económico Croce hace entrar una serie de actividades humanas que para los fines de la

ciencia económica carecen de pertinencia (por ejemplo, el amor).[1]

<§ 59>. IV. El idealismo actual hace coincidir verbalmente ideología y filosofía (lo que, en último análisis, no es sino uno de los aspectos de la unidad superficial postulada por aquél entre real e irreal, entre teoría y práctica, etcétera), lo que representa una degradación de la filosofía tradicional respecto de la altura a que la había elevado Croce con la llamada dialéctica de los "distintos". Tal degradación es muy visible en los desarrollos (o involuciones) que el idealismo actual muestra en los discípulos de Gentile: los *Nuovi Studi* de Ugo Spirito y A. Volpicelli son el documento más vistoso de este fenómeno. La unidad de ideología y filosofía, cuando es afirmada en esta forma, crea una nueva forma de sociologismo, ni historia ni filosofía, sino un conjunto de esquemas verbales abstractos, sostenidos por una fraseología tendenciosa y de papagayos. La resistencia de Croce a esta tendencia es verdaderamente "heroica": Croce tiene viva la conciencia de que todos los movimientos del pensamiento moderno conducen a una revaloración triunfal de la filosofía de la praxis, o sea trastocamiento de la posición tradicional de los problemas filosóficos y a la disolución de la filosofía entendida del modo tradicional. Croce se resiste con todas sus fuerzas a la presión de la realidad histórica, con una inteligencia excepcional de los peligros y de los medios idóneos para obviarlos. Por eso el estudio de sus escritos desde 1919 hasta hoy tiene un enorme significado. La preocupación de Croce nace con la guerra mundial que él mismo afirmó ser la "guerra del materialismo histórico".[1] Su posición *au dessus,* en cierto sentido, es ya indicio de esta preocupación y es una posición de alarma (durante la guerra, filosofía e ideología entraron en frenético connubio). También la posición de Croce con respecto a libros como los de De Man, de Zibordi, etcétera,[2] no puede explicarse de otra forma porque está en estridente contradicción con sus posiciones ideológicas y prácticas de antes de la guerra.

Este paso de Croce de la posición "crítica" a una posición de tendencia práctica y de preparación a la acción política efectiva (dentro de los límites permitidos por las circunstancias y la posición social de Croce) es muy significativa. ¿Qué importancia puede haber tenido su libro sobre la *Storia d'Italia?* Algo puede deducirse del libro de Bonomi sobre Bissolati, del de Zibordi antes citado, del prefacio de Schiavi al libro de De Man.[3] De Man sirve también de puente | de paso. 39

Debe recordarse todavía la carta de Orazio Raimondo reproducida por G. Castellano en su *Introduzione allo studio delle opere di Benedetto Croce.*[4] La carta demuestra la influencia que Croce ejercía en ciertos ambientes, penetrando por conductos que permanecían incontrolados. Y se trata de Raimondo, masón, realmente empapado de la ideología masónica hasta la médula y "francesamente" democrático, como se demuestra en muchos

también de sus discursos, pero especialmente en el de defensa de la Tiepolo (o de la dama que asesinó al ordenanza Polidori),[a] donde aparece el teísmo masónico en toda su ostentación y evidencia.[5]

Cfr. *Cuaderno 1* (XVI), pp. 84-84 bis y 99 bis.

§ <60>. *La proposición de que hay que volver a poner "al hombre sobre sus pies"*. En el examen de la influencia ejercida por el hegelianismo sobre el fundador de la filosofía de la praxis, hay que recordar (teniendo en cuenta especialmente el carácter eminentemente práctico-crítico de Marx)[b] que Marx[b] participó en la vida universitaria alemana poco después de la muerte de Hegel, cuando debía estar aún muy vivo el recuerdo de la enseñanza oral de Hegel y de las discusiones apasionadas, con referencia a la historia efectiva reciente, que tal enseñanza había suscitado, discusiones en las cuales la concreción histórica del pensamiento hegeliano debía resultar mucho más evidente que en los escritos sistemáticos. Parece que algunas proposiciones de la filosofía de la praxis deben considerarse especialmente vinculadas a esta vivacidad coloquial: por ejemplo, la afirmación de que Hegel hace caminar a los hombres de cabeza. Hegel emplea esta expresión hablando de la Revolución Francesa, cuando dice que en cierto momento parecía que el mundo caminaba de cabeza (hay que comprobarlo con exactitud). Croce se pregunta (verificar dónde y cómo) de dónde tomó Marx[b] esta imagen, como si la misma no hubiese sido empleada por Hegel en sus escritos. La imagen es tan poco "libresca", que da la impresión de haber brotado en una conversación.[1]

Antonio Labriola en el escrito *Da un secolo all'altro* escribe: "Le es propia aquella *coletilla* de Hegel que dijo cómo aquellos hombres (de la Convención) fueron los primeros, después de Anaxágoras, en intentar trastocar la noción del mundo, apoyando a éste sobre la razón" (ed. Dal Pane, p. 45).[2]

Esta proposición, tanto en el uso que le da Hegel, como en el que le da la filosofía de la praxis, debe confrontarse con el paralelo, enunciado por el mismo Hegel y que tiene un reflejo en la *Sagrada Familia*, entre el pensamiento práctico-jurídico francés y el especulativo alemán (a este propósito debe verse el cuaderno sobre "Introducción al estudio de la filosofía", p. 59).[3]

Cfr. *Cuaderno 1* (XVI), pp. 97-97 bis y 99.

[a] En el manuscrito el nombre Polidori sustituye al nombre "¿Fioravante?", escrito en un primer momento y luego tachado.
[b] En el manuscrito: "M.".

§ <61>. *Puntos para un ensayo crítico sobre las dos Historias de Croce: la de Italia y la de Europa.* Relación histórica entre el Estado moderno francés nacido de la revolución y los otros Estados modernos de Europa continental. La confrontación es de importancia vital, con tal que no se haga en base a abstractos esquemas sociológicos. Ésta puede resultar del examen de los siguientes elementos: 1] explosión revolucionaria en Francia con radical y violenta muta|ción de las relaciones sociales y políticas; 39ª
2] oposición europea a la Revolución Francesa y a su difusión por los "conductos" de clase; 3] guerra de Francia, con la República y con Napoleón, contra Europa, primero para no ser sofocada, luego para constituir una hegemonía permanente francesa con tendencia a formar un imperio universal; 4] insurrecciones nacionales contra la hegemonía francesa y nacimiento de los Estados modernos europeos por pequeñas oleadas reformistas sucesivas, pero no por explosiones revolucionarias como la francesa original. Las "oleadas sucesivas" están constituidas por una combinación de luchas sociales, de intervenciones desde arriba del tipo monarquía iluminada y de guerras nacionales, con predominio de estos dos últimos fenómenos. El periodo de la "Restauración" es el más rico en desarrollos desde este punto de vista: la restauración se convierte en la forma política en la que las luchas sociales encuentran cuadros bastante elásticos para permitir a la burguesía llegar al poder sin rupturas espectaculares, sin el aparato terrorista francés. Las viejas clases feudales son degradadas de dominantes a "gobernantes", pero no eliminadas, ni se intenta liquidarlas como conjunto orgánico: de clases se convierten en "castas" con determinadas características culturales y psicológicas, ya con funciones económicas predominantes.

¿Puede repetirse en otras condiciones este "modelo" de la formación de los Estados modernos? ¿Debe excluirse esto en sentido absoluto, o bien puede decirse que al menos en parte pueden darse evoluciones similares, bajo la forma de advenimiento de economías programáticas? La cuestión es de suma importancia, porque el modelo Francia-Europa ha creado una mentalidad, que por "avergonzarse de sí misma" o bien por ser un "instrumento de gobierno" no es por ello menos significativa.

Una cuestión importante vinculada a la precedente es la del oficio que han creído tener los intelectuales en este largo proceso de fermentación político-social incubado por la Restauración. La filosofía clásica alemana es la filosofía de este periodo, ella vivifica los movimientos liberales nacionales desde 1848 hasta 1870. A este respecto debe señalarse también el paralelo hegeliano (y de la filosofía de la praxis) entre la práctica francesa y la especulación alemana.[1] En realidad el paralelo puede ser definido: lo que es "práctica" para la clase fundamental se vuelve "racionalidad" y especulación para sus intelectuales (sobre esta base de relaciones históricas debe explicarse todo el idealismo filosófico moderno).

[Cuestión más vasta: si es posible pensar la historia únicamente como "historia nacional" en cualquier momento del desarrollo histórico —si el modo de escribir la historia (y de pensar) no ha sido siempre "convencional". El concepto hegeliano sobre el "espíritu del mundo" que se personifica en este o aquel país es una forma "metafórica" o fantasiosa de atraer la atención hacia este problema metodológico, a cuya total explicación se oponen limitaciones de origen diverso: el "orgullo" de las naciones, o sea limitaciones de carácter político-práctico-nacional (que no son siempre inferiores); limitaciones intelectuales (no comprensión del problema histórico en su totalidad) e intelectuales-prácticas (falta de informaciones, bien sea porque faltan documentos, bien porque es difícil tenerlos a disposición e interpretarlos). (¿Cómo, por ejemplo, hacer una historia integral del cristianismo si en ella se quiere incluir el cristianismo popular y no sólo el de los intelectuales? En este caso sólo el desarrollo histórico posterior es documento del desarrollo anterior, pero documento parcial).][a]

La concepción del Estado según la función productiva de las clases sociales no puede ser aplicada mecánicamente a la interpretación de la historia italiana y europea desde la Revolución francesa hasta todo el siglo XIX. Aunque sea cierto que para las clases productivas fundamentales (burguesía capitalista y proletariado moderno) el Estado no es concebible más que como forma concreta de un determinado mundo económico, de un determinado sistema de producción, no se ha establecido que la relación de medio y fin sea fácilmente determinable y adopte el aspecto de
40 un esquema simple y obvio a primera vista. Es verdad que conquista | del poder y afirmación de un nuevo mundo productivo son inseparables, que la propaganda para una cosa es también propaganda para la otra y que en realidad sólo en esta coincidencia reside la unidad de la clase dominante que es al mismo tiempo económica y política; pero se presenta el complejo problema de las relaciones de las fuerzas internas del país dado, de la relación de las fuerzas internacionales, de la posición geopolítica del país dado. En realidad, el impulso a la renovación revolucionaria puede ser originado por las necesidades impelentes de un país dado, en circunstancias dadas, y tenemos la explosión revolucionaria de Francia, victoriosa también internacionalmente; pero el impulso para la renovación puede ser dado por la combinación de fuerzas progresistas escasas e insuficientes de por sí (sin embargo de elevadísimo potencial porque representan el futuro de su país) con una situación internacional favorable a su expansión y victoria. El libro de Raffaele Ciasca sobre los *Origini del programma nazionale,*[2] al mismo tiempo que da la prueba de que existían en Italia los mismos problemas impelentes que en la Francia del antiguo

[a] En el manuscrito, el pasaje entre corchetes está añadido al margen al comienzo del parágrafo entre las pp. 39 y 39a.

régimen y una fuerza social que interpretaba y representaba tales problemas en el mismo sentido francés, da también la prueba de que tales fuerzas eran escasas y los problemas se mantenían al nivel de la "pequeña política". En todo caso se ve cómo, cuando el impulso del progreso no va estrechamente ligado a un vasto desarrollo económico local que es artificialmente limitado y reprimido, sino que es el reflejo del desarrollo internacional que manda a la periferia sus corrientes ideológicas, nacidas sobre la base del desarrollo productivo de los países más avanzados, entonces el grupo portador de las nuevas ideas no es el grupo económico, sino la capa de los intelectuales, y la concepción del Estado de la que se hace propaganda cambia de aspecto: éste es concebido como una cosa en sí, como un absoluto racional. La cuestión puede ser planteada así: siendo el Estado la forma concreta de un mundo productivo, y siendo los intelectuales el elemento social del que se extrae el personal gobernante, es propio del intelectual no anclado fuertemente en un poderoso grupo económico presentar al Estado como un absoluto: así es concebida como absoluta y preeminente la misma función de los intelectuales, es racionalizada abstractamente su existencia y su dignidad histórica. Este motivo es básico para comprender históricamente el idealismo filosófico moderno y está vinculado al modo de formación de los Estados modernos en la Europa continental como "reacción-superación nacional" de la Revolución francesa, que con Napoleón tendía a establecer una hegemonía permanente (motivo esencial para comprender el concepto de "revolución pasiva", de "restauración-revolución" y para comprender la importancia de la confrontación hegeliana entre los principios de los jacobinos y la filosofía clásica alemana).

A este respecto se puede observar que algunos criterios tradicionales de evaluación histórica y cultural del | periodo del Risorgimento deben ser 40a
modificados y en ocasiones invertidos: 1] las corrientes italianas que son "etiquetadas" como racionalismo francés e iluminismo abstracto son seguramente, por el contrario, las más intrínsecas a la realidad italiana, en cuanto que, en realidad, conciben al Estado como forma concreta de un desarrollo económico italiano en devenir: a igual contenido conviene igual forma política; 2] son por el contrario precisamente "jacobinas" (en el sentido peyorativo que el término ha asumido para ciertas corrientes historiográficas) las corrientes que parecen más autóctonas, en cuanto que parecen desarrollar una tradición italiana. Pero en realidad esta corriente es "italiana" sólo porque la "cultura" durante muchos siglos fue la única manifestación "nacional" italiana. Se trata de una ilusión verbal. ¿Dónde estaba la base de esta cultura italiana? No estaba en Italia: esta cultura "italiana" es la continuación del cosmopolitismo medieval ligado a la tradición del Imperio y a la Iglesia, concebidos como universales con sede "geográfica" en Italia. Los intelectuales italianos eran funcionalmente una

concentración cultural cosmopolita, acogían y elaboraban teóricamente *los reflejos de la más sólida y autóctona* vida del mundo no italiano. Incluso en Maquiavelo se ve esta función, si bien Maquiavelo trata de desarrollarla para fines nacionales (sin éxito y sin consecuencias apreciables): de hecho *El Príncipe* es una elaboración de los acontecimientos españoles, franceses, ingleses en la labor de la unificación nacional, que en Italia no tiene fuerzas suficientes y ni siquiera interesa mucho. *Puesto que los* representantes de la corriente tradicional realmente quieren aplicar a Italia esquemas intelectuales y racionales, elaborados, sí, en Italia, pero sobre experiencias anacrónicas, y no sobre necesidades inmediatas nacionales, ellos son los jacobinos en el sentido peyorativo.

La cuestión es compleja, erizada de contradicciones y por lo mismo debe ser profundizada. De todos modos, los intelectuales meridionales en el Risorgimento parecen claramente ser estos estudiosos del "puro" Estado, del Estado en sí. Y cada vez que los intelectuales dirigen la vida política, a la concepción del Estado en sí sigue todo el cortejo reaccionario que es su obligada compañía.

Cfr. *Cuaderno 1* (XVI), pp. 96 bis-97 y 95 bis-96 bis.

Cuaderno 11 (XVIII)
1932-1933

<Introducción al estudio de la filosofía>

<*Advertencia*> 1 bis

Las notas contenidas en este cuaderno, como en los otros, han sido escritas a vuelapluma, para apuntar un breve recordatorio. Todas ellas deberán revisarse y controlarse minuciosamente, porque ciertamente contienen inexactitudes, falsas aproximaciones, anacronismos. Escritas sin tener presentes los libros a que se alude, es posible que después de la revisión deban ser radicalmente corregidas porque precisamente lo contrario de lo aquí escrito resulte cierto.[1]

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), p. 55.

3 APUNTES Y REFERENCIAS DE CARÁCTER HISTÓRICO-CRÍTICO

§ <1>. *Antonio Labriola.* Para construir un ensayo completo sobre Antonio Labriola hay que tener presentes, además de sus escritos, que son escasos y a menudo solamente alusivos o extremadamente sintéticos, también los elementos y los fragmentos de conversaciones relatados por sus amigos y discípulos (Labriola ha dejado memoria de excepcional "conversador"). En los libros de B. Croce, en forma dispersa, pueden recogerse muchos de tales elementos y fragmentos. Así en las *Conversazioni Critiche* (2a. serie, pp. 60-61): "¿Cómo haría para educar moralmente a un papú?" preguntó uno de nuestros condiscípulos, hace muchos años, al profesor Labriola, en una de sus lecciones de Pedagogía, objetando contra la eficacia de la pedagogía. "Provisionalmente (respondió con viquiana y hegeliana aspereza el herbartiano profesor), provisionalmente lo haría esclavo; y ésta sería la pedagogía del caso, hasta ver si con sus nietos y biznietos es posible comenzar a utilizar algo de nuestra pedagogía."[1] Esta respuesta de Labriola debe relacionarse con la entrevista que concedió sobre la cuestión colonial (Libia) hacia 1903, reproducida en el volumen de los *Scritti vari di filosofia e politica*.[2] Debe relacionarse también con el modo de pensar de Gentile por lo que respecta a la enseñanza religiosa en las escuelas primarias. Parece que se trata de un seudohistoricismo, de un mecanicismo bastante empírico y muy cercano al más vulgar evolucionismo. Podría recordarse aquí lo que dice Bertrando Spaventa a propósito de aquellos que querrían mantener siempre a los hombres en la cuna (o sea en el momento de la autoridad, que sin embargo educa para la libertad a los pueblos inmaduros) y piensan toda la vida (de los otros) como una cuna.[3] Me parece que históricamente el problema debe plantearse de otro modo: esto es, si una nación o un grupo social que ha llegado a un grado superior de civilización no puede (y por lo tanto debe) "acelerar" el proceso de educación de los pueblos y grupos sociales más atrasados, universalizando y traduciendo en forma adecuada su nueva experiencia. Así, cuando los ingleses enrolan reclutas entre pueblos primitivos, que nunca han visto un fusil moderno, no instruyen a estos reclutas en el empleo del arco, del bumerang, de la cerbatana, sino que

los instruyen | en el manejo del fusil, aunque las normas de instrucción 3 bis
sean necesariamente adaptadas a la "mentalidad" de ese determinado pueblo primitivo. El modo de pensar implícito en la respuesta de Labriola, por lo tanto, no parece dialéctico y progresista, sino más bien mecánico y retrógrado, como el "pedagógico religioso" de Gentile que no es otra cosa que una derivación del concepto de que la "religión es buena para el pueblo" (pueblo = niño = fase primitiva del pensamiento a la que corresponde la religión, etcétera) o sea la renuncia (tendenciosa) a educar al pueblo. En la entrevista sobre la cuestión colonial, el mecanicismo implícito en el pensamiento de Labriola resulta aún más evidente. En efecto: puede suceder perfectamente que sea "necesario reducir a los papúes a la esclavitud" para educarlos, pero no es menos necesario que alguien afirme que eso no es necesario sino contingentemente, porque existen determinadas condiciones, o sea que ésta es una necesidad "histórica" y no absoluta: es necesario además que exista una lucha a este respecto, y esta lucha es precisamente la condición por la cual los nietos o biznietos del papú serán liberados de la esclavitud y serán educados con la pedagogía moderna. Que haya quien afirme resueltamente que la esclavitud de los papúes no es más que una necesidad del momento y que se rebele contra tal necesidad es también un hecho filosófico-histórico: 1] porque contribuirá a reducir al tiempo necesario el periodo de esclavitud; 2] porque inducirá a los mismos papúes a reflexionar sobre sí mismos, a autoeducarse, en cuanto que sentirán que están apoyados por hombres de una civilización superior; 3] porque sólo esta resistencia demuestra que se está realmente en un periodo superior de civilización y de pensamiento, etcétera. El historicismo de Labriola y de Gentile es de un género muy decadente: es el historicismo de los juristas para quienes el látigo no es un látigo cuando es un látigo "histórico".[4] Se trata, por otra parte, de un modo de pensar muy nebuloso y confuso. Que en las escuelas elementales sea necesaria una exposición "dogmática" de las nociones científicas o que sea necesaria una "mitología", no significa que el dogma deba ser el religioso y la mitología esa determinada mitología. Que un pueblo o un grupo social atrasado tenga necesidad de una disciplina exterior coercitiva, para | ser educado civilizadamente, no significa que deba ser reducido a 4
la esclavitud, a menos que se piense que toda coerción estatal es esclavitud. Hay una coerción de tipo militar incluso para el trabajo,[5] que se puede aplicar también a la clase dominante, y que no es "esclavitud" sino la expresión adecuada de la pedagogía moderna orientada a educar a un elemento inmaduro (que es ciertamente inmaduro, pero que lo es junto a elementos ya maduros, mientras que la esclavitud orgánicamente es la expresión de condiciones universalmente inmaduras). Spaventa, que se situaba en el punto de vista de la burguesía liberal contra los "sofismas" historicistas de las clases reaccionarias, expresaba, en forma sarcástica,

una concepción mucho más progresista y dialéctica que las de Labriola y Gentile.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 62-62 bis.

§ <2>. *Alessandro Levi.* Deben buscarse sus escritos de filosofía e historia. Como Rodolfo Mondolfo, Levi es de origen positivista (de la escuela paduana de R. Ardigò). Como punto de referencia del modo de pensar de Levi es interesante este fragmento de su estudio sobre "Giuseppe Ferrari" (*Nuova Rivista Storica,* 1931, p. 387):[1] "No; a mí no me parece que en el Nuestro (Ferrari) haya un 'cierto' y ni siquiera... un incierto, materialismo histórico. A mí me parece, por el contrario, que hay un verdadero abismo entre la concepción ferrariana de la historia y de su pretendida filosofía de la historia y el materialismo histórico, rectamente entendido, o sea no como un simple *economismo* (y también de éste, a decir verdad, hay en Ferrari rastros mucho más vagos que en la historia concreta de un Carlo Cattaneo), sino como aquella dialéctica real, que entiende la historia superándola con la acción, y no escinde historia y filosofía, sino que, volviendo a poner a los hombres sobre sus pies, hace de ellos los artífices conscientes de la historia, y no juguetes de la fatalidad, en cuanto que sus principios, o sea sus ideales, chispas que brotan de las luchas sociales, son precisamente estímulo para la *praxis* que, por obra de ellos, se transforma. Superficial conocedor de la lógica hegeliana, Ferrari era un crítico demasiado precipitado de la dialéctica idealista para lograr superarla con la dialéctica real del materialismo histórico".

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 72-72 bis.

§ <3>. *Alessandro Chiappelli* (muerto en noviembre de 1931). Ha-
4 bis cia mediados de la década 1890-1900, cuando aparecieron los | ensayos de Antonio Labriola y de B. Croce, Chiappelli escribió su filosofía de la praxis. Debe existir de Chiappelli un libro o un ensayo sobre *Le premesse filosofiche del socialismo*; debe verse la bibliografía.[1]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 53 bis.

§ <4>. *Luciano Herr.* Un *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France* de A. Koyré aparece reproducido en los *Verhandlungen des ersten Hegelskongresses,* vom 22 bis 25 april 1930 im Haag, Mohr, Tübingen, 1931, en 8º, pp. 243. Koyré, entre otros, habla de Luciano Herr, que pasó veinticinco años de su vida estudiando el pensamiento hegeliano, y que murió sin haber podido escribir el libro que se proponía realizar y que hubiera ocupado un lugar junto a los de Delbos y de Xavier Léon; sin

embargo dejó un ensayo de estos estudios suyos, en el artículo sobre Hegel publicado en la *Grande Encyclopédie,* notable por su lucidez y penetración.[1] Una *Vie de Lucien Herr* ha sido publicada por Charles Andler en *Europe* del 15 de octubre de 1931 y siguientes. Escribe Andler: "Lucien Herr est présent dans tout le travail scientifique français depuis plus de quarante ans; et son action a été décisive dans la formation du socialisme en France".[2]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 57 bis.

§ <5>. *Antonio Labriola* (cfr. § en la p. 3).[1] Hegel afirmó que la servidumbre es la cuna de la libertad. Para Hegel, como para Maquiavelo, el "principado nuevo" (o sea el periodo dictatorial que caracteriza los inicios de cada nuevo tipo de Estado) y la servidumbre a él vinculada son justificados[a] sólo como educación y disciplina del hombre aún no libre. Pero B. Spaventa (*Principii di etica,* Apéndice, Nápoles, 1904) comenta oportunamente: "Pero la cuna no es la vida. Algunos nos querrían tener siempre en la cuna".[2]

(Un ejemplo típico de la cuna que se convierte en toda la vida lo ofrece el proteccionismo aduanal, que es siempre propugnado y justificado como "cuna" pero tiende a convertirse en una cuna eterna.)

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 20.

§ <6>. *Giovanni Gentile.* Sobre la filosofía de Gentile debe confrontarse el artículo de la *Civiltà Cattolica* ("Cultura e filosofia dell'ignoto", 16 de agosto de 1930)[1] que es interesante para ver cómo la lógica formal escolástica puede ser idónea y criticar los banales sofismas del idealismo actual que pretende ser la perfección de la dialéctica. Y en efecto, ¿por qué la dia|léctica "formal" debería ser superior a la lógica "formal"? No 5
se trata más que de instrumentos lógicos y un buen utensilio viejo puede ser superior a un deficiente utensilio más moderno; un buen velero es superior a una motonave ruinosa. En todo caso es interesante leer las críticas de los neoescolásticos sobre el pensamiento de Gentile (libros del padre Chiocchetti,[2] etcétera).

Gentile, con su séquito de Volpicelli, Spirito, etcétera (debe verse el grupo de colaboradores del *Giornale Critico della Filosofia Italiana*) puede decirse que ha instaurado un auténtico "preciosismo" literario, porque en la filosofía las argucias y las frases hechas sustituyen al pensamiento. Sin embargo, el parangón de este grupo con el de Bauer satirizado en la

[a] En el manuscrito: "es justificada".

Sagrada Familia es más ajustado y literariamente más fecundo en desarrollos (los *Nuovi Studi* ofrecen muchas y variadas ideas para el desarrollo).

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 56 bis y 73 bis.

§ <7>. *A. Rosmini.* Debe verse su *Saggio sul comunismo e sul socialismo,* publicado bajo la revisión y con prefacio de A. Canaletti-Gaudenti, en 16º, pp. 85, Roma, Signorelli, 6 liras.[1] Debe confrontarse con las encíclicas papales emanadas antes de 1848 y citadas en el *Sillabo,* para servir de comentario histórico italiano al primer parágrafo del *Manifiesto*;[2] cfr. también el capítulo bibliográfico en el *Mazzini* de "Rerum Scriptor".[3]

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), p. 34.

§ <8>. Antonino Lovecchio, *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito,* Palmi, Zappone, 1928, pp. 112, 7 liras. De la reseña aparecida en la *Italia che Scrive* y escrita por Giuseppe Tarozzi (junio de 1928)[1] se extraen estas indicaciones: el libro consta de dos partes, una sobre la filosofía de la praxis, la otra sobre el pensamiento de B. Croce, que son vinculadas entre sí por la contribución de Croce a la crítica de la filosofía de la praxis. La parte conclusiva se titula "Marx y Croce". Discute las tesis sobre la filosofía de la praxis especialmente de Antonio Labriola, Croce, Gentile, Rodolfo Mondolfo, Adelchi Baratono, Alfredo Poggi. Es un crociano (parece muy inexperto críticamente). Tarozzi escribe que el librito es un esbozo, rico en muchos y no leves defectos de forma. (Lovecchio es un médico de Palmi.)

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), p. 60.

5 bis § <9>. *Ettore Ciccotti.* Su obra: *Confronti storici,* Biblioteca de la *Nuova Rivista Storica* n. 10, Società Ed. Dante Alighieri, 1929, pp. XXXIX-262, ha sido reseñado favorablemente por Guido De Ruggiero en la *Critica* de enero de 1930 y por el contrario con mucha cautela y en el fondo desfavorablemente por Mario de Bernardi en la *Riforma Sociale* (ver).[1] Un capítulo del libro de Ciccotti (seguramente la introducción general) fue publicado en la *Rivista d'Italia* del 15 de junio-15 de julio de 1927: "Elemento di 'verità' e di 'certezza' nella tradizione storica romana" y sólo a este capítulo se alude aquí.[2] Ciccotti examina y combate una serie de deformaciones profesionales de la historiografía romana y muchas de sus observaciones son justas negativamente: es para las afirmaciones positivas que subsisten dudas y son necesarias muchas cautelas. La reseña de De Ruggiero es muy superficial: justifica el método "analó-

gico" de Ciccotti como un reconocimiento de la identidad fundamental del espíritu humano, pero así se llega muy lejos, hasta la justificación del evolucionismo vulgar y de las leyes sociológicas abstractas, que también, a su modo, se fundan, con un lenguaje particular, en la hipótesis de la identidad fundamental del espíritu humano.

Uno de los errores más graves de Ciccotti parece consistir en la interpretación equivocada del principio viquiano de que "lo cierto se convierte en lo verdadero". La historia no puede ser más que certeza (con la aproximación de la búsqueda de la "certeza"). La conversión de lo "cierto" en lo "verdadero" puede dar lugar a construcciones filosóficas (de la llamada historia eterna) que no tienen sino muy poco en común con la historia "efectiva": pero la historia debe ser "efectiva" y no novelada: su certeza debe ser ante todo certeza de los documentos históricos (aunque la historia no se agota *toda ella* en los documentos históricos, cuya noción, por lo demás, es a tal punto compleja y extensa, que puede dar lugar a conceptos siempre nuevos tanto de certeza como de verdad). La parte so-
fística de la metodología | de Ciccotti resulta muy clara allí donde él afir- 6
ma que la historia es drama, porque eso no quiere decir que toda representación dramática de un determinado periodo histórico sea la "efectiva", aunque sea viva, artísticamente perfecta, etcétera. El sofisma de Ciccotti conduce a dar un valor excesivo a la ornamentación histórica como reacción contra la erudición pedante y petulante: de las pequeñas "conjeturas" filológicas se pasa a las "grandiosas" conjeturas sociológicas, con poca ganancia para la historiografía.

En un examen de la actividad histórica de Ciccotti hay que tener muy en cuenta este libro. La "filosofía de la praxis" de Ciccotti es muy superficial: es la concepción de Guglielmo Ferrero y de C. Barbagallo, o sea un aspecto de la sociología positivista, condimentada con alguna dignidad viquiana. La metodología de Ciccotti ha dado lugar precisamente a las historias tipo Ferrero y a las curiosas elucubraciones de Barbagallo que acaba por perder el concepto de distinción y concreción "individual" de cada momento del desarrollo histórico y por descubrir dos originales dignidades: que "todo el mundo es provincia" y que "cuanto más cambia todo, más se parece".

Cfr. *Cuaderno 3* (XX), pp. 10 bis-11.

§ <10>. *Giuseppe Rensi.* Examen de todo su desarrollo político-intelectual. Ha sido colaborador de la *Critica Sociale* (también fue desterrado a Suiza después de 1898).[1] Su actitud moralista y lacrimosa actual (cfr. sus artículos en la *Nuova Rivista Storica* de hace algunos años)[2] debe confrontarse con sus manifestaciones literarias y periodísticas del 21-22-23, en donde justifica un retorno de la esclavitud y hace una interpretación

de Maquiavelo estúpidamente cínica.[3] Recordar su polémica con Gentile en el *Popolo d'Italia* después del Congreso de los filósofos[4] celebrado en Milán en 1926:[a] debe haber firmado el llamado Manifiesto de los Intelectuales redactado por Croce.[5]

Cfr. *Cuaderno 3* (XX), p. 18.

§ <11>. *Corrado Barbagallo.* Su libro *L'oro e il fuoco*[1] debe ser exa-
6 bis minado, teniendo en cuenta | la determinación del autor de encontrar en la antigüedad aquello que es esencialmente moderno, como el capitalismo, la gran industria y las manifestaciones vinculadas a éstos. Especialmente es preciso examinar sus conclusiones a propósito de las corporaciones profesionales y de sus funciones, confrontándolas con las investigaciones de los estudiosos del mundo clásico y del Medioevo. Cfr. las conclusiones de Mommsen y de Marquardt a propósito de los *collegia opificum et artificum*; para Marquardt éstas eran instituciones de carácter hacendario y servían a la economía y a las finanzas del Estado en sentido estricto y poco o nada instituciones sociales (cfr. el *mir* ruso).[2] Aparte de la observación de que en todo caso el sindicalismo moderno debería hallar su correspondencia en instituciones propias de los esclavos del mundo clásico. Lo que caracteriza, desde este punto de vista, al mundo moderno, es que por debajo de los proletarios no hay una clase a la cual le esté prohibido organizarse, como sucedía en el Medioevo e incluso en el mundo clásico con toda probabilidad; el artesano romano podía servirse de los esclavos como trabajadores y éstos ciertamente no pertenecían a los *collegia* y no está excluido que, en la misma plebe, alguna categoría no servil se hallase excluida de la organización.[b]

Cfr. *Cuaderno 3* (XX), pp. 59 bis-60.

[a] En el manuscrito: "1925"
[b] En el manuscrito la p. 6 bis no está completa; las páginas que siguen, desde la p. 7 hasta la p. 10 bis, quedaron en blanco. El texto se reanuda en la p. 11.

APUNTES PARA UNA INTRODUCCIÓN Y UNA INICIACIÓN EN EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA Y DE LA HISTORIA DE LA CULTURA 11

I. *Algunos puntos preliminares de referencia*

<§ 12>. Hay que destruir el prejuicio muy difundido de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de que es la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Por lo tanto, hay que demostrar preliminarmente que todos los hombres son "filósofos", definiendo los límites y las características de esta "filosofía espontánea", propia de "todo el mundo", esto es de la filosofía que está contenida: 1] en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados y no solamente de palabras gramaticalmente vacías de contenido; 2] en el sentido común y buen sentido; 3] en la religión popular y por lo tanto en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y actuar que se revelan en aquello que generalmente se llama "folklore".

Habiendo demostrado que todos son filósofos, aunque sea a su manera, inconscientemente, porque incluso en la mínima manifestación de cualquier actividad intelectual, el "lenguaje", se halla contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, al momento de la crítica y de la conciencia, o sea a la cuestión: ¿es preferible "pensar" sin tener conciencia crítica, en forma disgregada y ocasional, o sea "participar" en una concepción del mundo "impuesta" mecánicamente por el ambiente externo, y por lo tanto por uno de tantos grupos sociales en los cuales cada cual se encuentra automáticamente incluido desde su entrada en el mundo consciente (y que puede ser la propia aldea o la provincia, puede tener origen en la parroquia y en la "actividad intelectual" del párroco o del viejo patriarcal cuya "sabiduría" dicta leyes, en la mujercilla que ha heredado la sabiduría de las brujas o en el pequeño intelectual
agriado en su | propia estupidez e impotencia para actuar) o es preferi- 11 bis
ble elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y por lo tanto, en conexión con tal esfuerzo del propio cerebro, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de sí mismos y no ya aceptar pasivamente y

supinamente desde el exterior el sello de la propia personalidad?

Nota I. Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, y precisamente a aquel de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y actuar. Se es conformista de cierto conformismo, se es siempre hombres-masa u hombres-colectivos. La cuestión es ésta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre-masa del que se forma parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta en forma extraña: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas toscamente localistas e intuiciones de una filosofía futura tal como la que será propia del género humano unificado mundialmente. Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa, pues, también, criticar toda la filosofía que hasta ahora ha existido, en cuanto que ésta ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. El inicio de la elaboración crítica es la conciencia de lo que es realmente, o sea un "conócete a ti mismo" como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora que ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Hay que hacer inicialmente ese inventario.

Nota II. No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía y la cultura de la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y adhe-
12 rente, no se puede ser | filósofos, o sea tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo por ella representada y del hecho de que ella está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La propia concepción del mundo responde a determinados problemas planteados por la realidad, que están bien determinados y son "originales" en su actualidad. ¿Cómo es posible pensar el presente o un presente bien determinado con un pensamiento elaborado para problemas del pasado a menudo bien remoto y superado? Si esto sucede, significa que se es "anacrónico" en el tiempo propio, que se es fósiles y no seres modernamente vivientes. Y en efecto sucede que grupos sociales que en ciertos aspectos expresan la más avanzada modernidad, en otros están en retraso con respecto a su posición social y por lo tanto son incapaces de una autonomía histórica completa.

Nota III. Si es cierto que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, también será cierto que por el lenguaje de cada uno se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien habla sólo un dialecto o comprende la

lengua nacional en grados diversos, participa necesariamente de una intuición del mundo más o menos restringida y provincial, fosilizada, anacrónica en comparación con las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia mundial. Sus intereses serán limitados, más o menos corporativos o economistas, no universales. Si no siempre es posible aprender más lenguas extranjeras para ponerse en contacto con vidas culturales distintas, es preciso al menos aprender bien la lengua nacional. Una gran cultura puede traducirse en la lengua de otra gran cultura, o sea que una gran lengua nacional, históricamente rica y compleja, puede traducir cualquier otra gran cultura, o sea ser una expresión mundial. Pero un dialecto no puede hacer lo mismo.

Nota IV. Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos "originales", significa también y especialmente difundir críticamente verdades ya descubiertas, "socializarlas" por así decirlo y | por lo tanto hacer que se conviertan en base de acciones vitales, 12 bis
elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. El que una masa de hombres sea conducida a pensar coherentemente y en forma unitaria el presente real es un hecho "filosófico" mucho más importante y "original" que el hallazgo por parte de un "genio" filosófico de una nueva verdad que permanece como patrimonio de pequeños grupos intelectuales.

Conexión entre el sentido común, la religión y la filosofía. La filosofía es un orden intelectual, lo que no pueden ser ni la religión ni el sentido común. Ver cómo, en la realidad, ni siquiera la religión y el sentido común coinciden, pero la religión es un elemento del disgregado sentido común. Por lo demás, "sentido común" es nombre colectivo, como "religión": no existe un sólo sentido común, que es también él un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común y en ese sentido coincide con el "buen sentido" que se contrapone al sentido común.

Relaciones entre ciencia-religión-sentido común. La religión y el sentido común no pueden constituir un orden intelectual porque no pueden reducirse a unidad y coherencia ni siquiera en la conciencia individual, para no hablar de la conciencia colectiva: no pueden reducirse a unidad y coherencia "*libremente*" *porque* "*autoritariamente*" ello podría suceder como en efecto ha sucedido en el pasado dentro de ciertos límites. El problema de la religión entendida no en el sentido confesional sino en el laico de unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta correspondiente; ¿pero por qué llamar a esta unidad de fe "religión" y no llamarla "ideología" o incluso "política"?

De hecho, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y siempre se hace una elección entre ellas. ¿Cómo se hace esta elección? ¿Es esta elección un hecho simplemente inte-

lectual o más complejo? ¿Y no sucede a menudo que entre el hecho intelectual y la norma de conducta existe contradicción? ¿Cuál será entonces
13 la concepción real del mundo: aquella lógica|mente afirmada como hecho intelectual, o aquella que resulta de la real actividad de cada uno, que está implícita en su actuar? Y puesto que el actuar es siempre un actuar político, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está toda ella contenida en su política? Este contraste entre el pensar y el actuar, o sea la coexistencia de dos concepciones del mundo, una afirmada mediante palabras y la otra que se explica en el actuar efectivo, no siempre es debido a mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos tomados aisladamente, o incluso para grupos más o menos numerosos, pero no es satisfactoria cuando el contraste se verifica en la manifestación de vida de grandes masas: entonces aquél no puede dejar de ser la expresión de contrastes más profundos de orden histórico social. Significa que un grupo social, que tiene su propia concepción del mundo, aunque sea embrionaria, que se manifiesta en la acción, y por lo tanto a saltos, ocasionalmente, o sea cuando tal grupo se mueve como un conjunto orgánico, por razones de sumisión y subordinación intelectual, ha tomado una concepción no suya en préstamo de otro grupo y ésta es la que afirma con palabras, y ésta es también la que cree seguir, porque la sigue en "tiempos normales", o sea cuando la conducta no es independiente y autónoma, sino precisamente sometida y subordinada. He ahí pues, que no se puede separar la filosofía de la política e incluso se puede mostrar que la elección y la crítica de una concepción del mundo es, también ella, un hecho político.

Así, pues, hay que explicar cómo sucede que en todo tiempo coexistan muchos sistemas y corrientes de filosofía, cómo nacen, cómo se difunden, por qué en la difusión siguen ciertas líneas de fractura y ciertas direcciones, etcétera. Esto demuestra hasta qué punto es necesario sistematizar crítica y coherentemente las propias intuiciones del mundo y de la vida, estableciendo con exactitud qué debe entenderse por "sistema" para que no sea entendido en el sentido pedante y magisterial de la palabra. Pero esta elaboración debe y sólo puede hacerse en el cuadro de la historia
13 bis de la filosofía | que muestra qué elaboración ha sufrido el pensamiento en el curso de los siglos y qué esfuerzo colectivo ha costado nuestro actual modo de pensar que resume y compendia toda esta historia pasada, incluso en sus errores y en sus delirios, que, por otra parte, por haber sido cometidos en el pasado y haber sido corregidos no garantizan que no se reproduzcan en el presente y no vuelvan a necesitar ser corregidos.

¿Cuál es la idea que se hace el pueblo de la filosofía? Se puede reconstruir a través de los modos de decir del lenguaje común. Uno de los más difundidos es el de "tomar las cosas con filosofía", que, bien analizado, no merece ser desechado del todo. Es cierto que en él se halla contenida

una invitación implícita a la resignación y a la paciencia, pero parece que el punto más importante es por el contrario la invitación a la reflexión, a darse cuenta y razón de que lo que sucede es en el fondo racional y que como tal hay que afrontarlo, concentrando las propias fuerzas racionales y no dejándose arrastrar por los impulsos instintivos y violentos. Se podrían agrupar estos modos de decir populares con las expresiones similares de los escritores de carácter popular —tomándolos de los grandes diccionarios— en las que entran los términos de "filosofía" y "filosóficamente", y se podrá ver que éstos tienen un significado muy preciso. de superación de las pasiones bestiales y elementales en una concepción de la necesidad que da al propio actuar una dirección consciente. Éste es el núcleo sano del sentido común, lo que precisamente podría llamarse buen sentido y que merece ser desarrollado y hacérsele unitario y coherente. Así resulta que también por eso no es posible separar lo que se llama filosofía "científica" de la filosofía "vulgar" y popular que es sólo un conjunto disgregado de ideas y opiniones.

Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía, que se haya convertido en un movimiento cultural, en una "religión", en una "fe", o sea que haya | 14 producido una *actividad práctica* y una *voluntad* y en ellas se halle contenida como "premisa" teórica implícita (una "ideología" podría decirse, si al término ideología se le da precisamente el significado más alto de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas), o sea el problema de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social que precisamente esa determinada ideología fusiona y unifica. La fuerza de las religiones, y especialmente de la iglesia católica, ha consistido y consiste en que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa "religiosa" y luchan para que los estratos intelectuales superiores no se separen de los inferiores. La iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en la lucha para impedir que "oficialmente" se formen dos religiones, la de los "intelectuales" y la de las "almas simples". Esta lucha no ha carecido de graves inconvenientes para la propia iglesia, pero estos inconvenientes están vinculados al proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que en bloque contiene una crítica corrosiva de las religiones; tanto más resalta la capacidad organizadora en la esfera de la cultura del clero y la relación abstractamente racional y justa que en su círculo la iglesia ha sabido establecer entre intelectuales y hombres simples. Los jesuitas han sido indudablemente los mayores artífices de este equilibrio y para conservarlo han imprimido a la iglesia un movimiento progresista que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía, pero con ritmo tan lento y metódico que las mutaciones no son percibidas por

la masa de los simples, si bien parezcan "revolucionarias" y demagógicas a los "integralistas".

Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en el no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los "simples" y los intelectuales. En
14 bis la historia | de la civilización occidental el hecho se ha verificado a escala europea, con el fracaso inmediato del Renacimiento y en parte también de la Reforma con respecto a la iglesia romana. Esta debilidad se manifiesta en la cuestión escolar, en cuanto que por parte de las filosofías inmanentistas ni siquiera se ha intentado construir una concepción que pudiese sustituir a la religión en la educación infantil, y de ahí el sofisma seudohistoricista por el que pedagogos arreligiosos (aconfesionales), y en realidad ateos, conceden la enseñanza de la religión porque la religión es la filosofía de la infancia de la humanidad que se renueva en cada infancia no metafórica. El idealismo también se ha mostrado adverso a los movimientos culturales de "marcha hacia el pueblo", que se manifestaron en las llamadas universidades populares e instituciones similares y no sólo por sus aspectos inferiores, porque en tal caso solamente habrían tenido que tratar de hacerlo mejor. Sin embargo estos movimientos eran dignos de interés, y merecían ser estudiados: tuvieron éxito, en el sentido de que demostraron por parte de los "simples" un entusiasmo sincero y una fuerte voluntad de elevarse a una forma superior de cultura y de concepción del mundo. Faltaba sin embargo en ellos toda organicidad tanto de pensamiento filosófico como de solidez organizativa y de centralización cultural; se tenía la impresión de que se asemejaban a los primeros contactos entre los mercaderes ingleses y los negros de África: se daban mercancías de pacotilla para recibir pepitas de oro. Por otra parte, la organicidad de pensamiento y la solidez cultural podía haberse dado sólo si entre los intelectuales y los simples hubiese habido la misma unidad que debe haber entre teoría y práctica; esto es, si los intelectuales hubieran sido orgánicamente los intelectuales de aquellas masas, es decir, si hubieran elaborado y hecho coherentes los principios y los problemas que aquellas masas planteaban con su actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social. Volvía a presentarse la misma cuestión ya mencionada: ¿un movimiento filosófico es tal sólo en cuanto que se aplica a desarrollar una cultura especializada para grupos restringidos de intelec-
15 tuales, o es tal, por el contrario, sólo | en cuanto que, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no olvida nunca permanecer en contacto con los "simples" e incluso en este contacto halla la fuente de los problemas a estudiar y resolver? Sólo por este contacto una filosofía se vuelve "histórica", se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace "vida".

(Quizá es útil "prácticamente" distinguir la filosofía del sentido común para mejor indicar el paso de uno a otro momento: en la filosofía son especialmente marcadas las características de elaboración individual del pensamiento; en el sentido común, por el contrario, lo son las características difusas y dispersas de un pensamiento genérico de una cierta época en un cierto ambiente popular. Pero toda filosofía tiende a convertirse en sentido común de un ambiente también restringido —de todos los intelectuales—. Se trata por lo tanto de elaborar una filosofía que teniendo ya una difusión, o difusividad, por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: esto no puede suceder si no se sigue sintiendo siempre la exigencia del contacto cultural con los "simples".)

Una filosofía de la praxis no puede sino presentarse inicialmente en una actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o mundo cultural existente). Por lo tanto, ante todo como crítica del "sentido común" (después de haberse basado en el sentido común para demostrar que "todos" son filósofos y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de "todos", sino de innovar y hacer "crítica" una actividad ya existente) y por lo tanto de la filosofía de los intelectuales, que ha dado lugar a la historia de la filosofía, y que, en cuanto individual (y de hecho se desarrolla esencialmente en la actividad de individuos aislados particularmente dotados) puede considerarse como las "puntas" de progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad, y a través de éstos también del sentido común popular. Vemos, pues, que una iniciación al estudio de la filosofía debe exponer sintéticamente los problemas nacidos en el proceso de desarrollo
de la cultura general, | que se refleja sólo parcialmente en la historia de 15 bis
la filosofía, que sin embargo, a falta de una historia del sentido común (imposible de construirse por la ausencia de material documental) sigue siendo la fuente máxima de referencia para criticarlos, demostrar su valor real (si es que aún lo tienen) o el significado que han tenido como eslabones superados de una cadena y establecer los problemas nuevos actuales o el planteamiento actual de los viejos problemas.

La relación entre filosofía "superior" y sentido común es asegurada por la "política", así como es asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de los "simples". Las diferencias en ambos casos, sin embargo, son fundamentales. Que la iglesia deba afrontar un problema de los "simples" significa precisamente que ha habido una ruptura en la comunidad de los "fieles", ruptura que no puede subsanarse elevando a los "simples" al nivel de los intelectuales (la iglesia no se propone ni siquiera esta tarea, ideal y económicamente desproporcionada a

sus fuerzas actuales), pero con una disciplina de hierro sobre los intelectuales para que no traspasen ciertos límites en la distinción y no la hagan catastrófica e irreparable. En el pasado estas "rupturas" en la comunidad de los fieles eran subsanadas por fuertes movimientos de masas que determinaban o eran resumidos en la formación de nuevas órdenes religiosas en torno a fuertes personalidades (Domingo, Francisco). (Los movimientos heréticos del Medioevo como reacción simultánea a la politiquería de la iglesia y a la filosofía escolástica que fue una expresión suya, sobre la base de los conflictos sociales determinados por el nacimiento de las comunas, fueron una ruptura entre masa e intelectuales en la iglesia "cicatrizada" por el nacimiento de movimientos populares religiosos reabsorbidos por la iglesia en la formación de las órdenes mendicantes y en una nueva unidad religiosa.) Pero la Contrarreforma esterilizó este pulular de fuerzas populares: la Compañía de Jesús es la última gran orden religiosa, de origen reaccionario y autoritario, con carácter represivo y "diplomático, que marcó, con su nacimiento, el endurecimiento del organismo católico. Las nuevas órdenes surgidas después tienen poquísimo
16 significado "religioso" | y un gran significado "disciplinario" sobre la masa de los fieles, son ramificaciones y tentáculos de la Compañía de Jesús o se han convertido en tales, instrumentos de "resistencia" para conservar las posiciones políticas adquiridas, no fuerzas renovadoras de desarrollo. El catolicismo se ha convertido en "jesuitismo". El modernismo no ha creado "órdenes religiosas" sino un partido político, la democracia cristiana. (Recordar la anécdota, referida por Steed en sus *Memorias,* del cardenal que explica al protestante inglés filocatólico que los milagros de San Gennaro son útiles[a] para el bajo pueblo napolitano, no para los intelectuales; que también en el Evangelio hay "exageraciones", y a la pregunta: "¿pero no somos cristianos?", responde, "nosotros somos prelados", o sea "políticos" de la Iglesia de Roma).[1]

La posición de la filosofía de la praxis es antitética a esta filosofía católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los "simples" en su filosofía primitiva del sentido común, sino por el contrario a conducirlos a una concepción superior de la vida. Si afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples no es para limitar la actividad científica y para mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas y no sólo de escasos grupos intelectuales.

El hombre activo de masas actúa prácticamente, pero no tiene una clara conciencia teórica de este su actuar que, sin embargo, es un conocer el mundo en cuanto que *lo transforma.* Su conciencia teórica incluso puede estar históricamente en contraste con su actuar. Casi puede decirse

[a] En el manuscrito una variante interlineal a "útiles"; "artículos de fe".

que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria), una implícita en su actuar y que realmente le une a todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad y una superficialmente explícita o verbal que ha heredado del pasado y ha acogido sin crítica. No obstante, esta concepción "verbal" no carece de consecuencias: ata a un grupo social determinado, influye en la conducta moral, en la orientación de la voluntad, de modo | más o menos enérgico, que puede llegar hasta 16 bis
un punto en el que la contradictoriedad de la conciencia no permite ninguna acción, ninguna decisión, ninguna elección y produce un estado de pasividad moral y política. La comprensión crítica de sí mismos se produce pues a través de una lucha de "hegemonías" políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego de la política, para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real. La conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (o sea la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia en la que teoría y práctica finalmente se unifican. Tampoco la unidad de teoría y práctica es un dato de hecho mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de "distinción", de "desapego", de independencia apenas instintivo, y progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. He ahí por qué debe hacerse resaltar cómo el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico además de político-práctico, porque necesariamente implica y supone una unidad intelectual y una ética correspondiente a una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha convertido, aunque dentro de límites todavía restringidos, en crítica.

Sin embargo, en los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis, la profundización del concepto de unidad de la teoría y de la práctica no está aún más que en una fase inicial: quedan aún residuos de mecanicismo, porque se habla de teoría como "complemento", "accesorio" de la práctica, de teoría como sierva de la práctica. Parece justo que también esta cuestión deba ser planteada históricamente, o sea como un aspecto de la cuestión política de los intelectuales. Autoconciencia crítica significa histórica y políticamente creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se "distingue" y no se vuelve independiente "por sí misma" sin organizarse (en sentido lato) y no hay organización sin intelectuales, o sea sin organizadores y dirigentes, o sea sin que el aspecto teórico del nexo | teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato 17
de personas "especializadas" en la elaboración conceptual y filosófica. Pero este proceso de creación de los intelectuales es largo, difícil, lleno de contradicciones, de avances y retiradas, de desbandadas y reagrupamientos, en los que la "fidelidad" de la masa (y la fidelidad y la disciplina son inicialmente la forma que asume la adhesión de la masa y su

colaboración en el desarrollo de todo el fenómeno cultural) es sometida en ocasiones a duras pruebas. El proceso de desarrollo está ligado a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente, pero cada salto hacia una nueva "amplitud" y complejidad del estrato de los intelectuales está ligado a un movimiento análogo de la masa de simples, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y amplía simultáneamente su círculo de influencia, con puntas individuales o incluso de grupos más o menos importantes hacia el estrato de los intelectuales especializados. Sin embargo, en el proceso se repiten continuamente momentos en los que entre masa e intelectuales (o algunos de éstos, o un grupo de éstos) se forma una separación, una pérdida de contacto, de ahí la impresión de "accesorio", de complementario, de subordinado. El insistir en el elemento "práctico" del nexo teoría-práctica, después de haber escindido, separado y no sólo distinguido los dos elementos (operación meramente mecánica y convencional) significa que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva, una fase todavía económico-corporativa, en la que se transforma cuantitativamente el cuadro general de la "estructura" y la calidad-superestructura adecuada está en vías de surgir, pero no está aún orgánicamente formada. Debe ponerse de relieve la importancia y el significado que tienen, en el mundo moderno, los partidos políticos en la elaboración y difusión de las concepciones del mundo en cuanto que esencialmente elaboran la ética y la política conformes a aquéllas, o sea que funcionan casi como "experimentadores" históricos de aquellas concepciones. Los partidos seleccio-
17 bis nan individualmente la masa operante, y la selección | ocurre tanto en el campo práctico como en el teórico conjuntamente, con una relación tanto más estrecha entre teoría y práctica cuanto más es la concepción vital y radicalmente innovadora y antagónica a los viejos modos de pensar. Por eso puede decirse que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, o sea el crisol de la unificación de teoría y práctica entendida como proceso histórico real, y se comprende cómo es necesaria la formación por adhesión individual y no del tipo "laborista" porque, si se trata de dirigir orgánicamente "toda la masa económicamente activa" se trata de dirigirla no según viejos esquemas sino innovando, y la innovación no puede llegar a ser de masas en sus primeras etapas, sino por mediación de una élite en la que la concepción implícita en la humana actividad se haya convertido ya en cierta medida en conciencia actual coherente y sistemática y voluntad precisa y decidida. Una de estas fases se puede estudiar en la discusión por medio de la cual se han producido los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis, discusión resumida en un artículo de D. S. Mirskij,[a] colaborador

[a] En el manuscrito: "Mirschi".

de la *Cultura.*[2] Puede verse cómo se ha efectuado el paso de una concepción mecanicista y puramente exterior a una concepción activista, que se aproxima más, como se ha observado, a una justa comprensión de la unidad de teoría y práctica, si bien no ha alcanzado aun todo su significado sintético. Se puede observar cómo el elemento determinista, fatalista, mecanicista, ha sido un "aroma" ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante (pero a la manera de los estupefacientes), requerida y justificada históricamente por el carácter "subalterno" de determinados estratos sociales. Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y la lucha misma acaba en consecuencia por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. "Yo estoy derrotado momentáneamente, pero
la fuerza | de las cosas trabaja para mí a largo plazo, etcétera." La vo- 18
luntad real adopta la apariencia de acto de fe, de una cierta racionalidad de la historia, de una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que aparece como un sustituto de la predestinación, de la providencia, etcétera, de las religiones confesionales. Hay que insistir en el hecho de que en tal caso existe realmente una fuerte actividad volitiva, una intervención directa sobre la "fuerza de las cosas", pero precisamente en una forma implícita, velada, que se avergüenza de sí misma y por lo tanto la conciencia es contradictoria, carece de unidad crítica, etcétera. Pero cuando el "subalterno" se vuelve dirigente y responsable de la actividad económica de masas, el mecanicismo aparece en cierto punto como un peligro inminente, se produce una revisión de todo el modo de pensar porque se ha producido una transformación en el modo social de ser. ¿Por qué son restringidos los límites y el dominio de la "fuerza de las cosas"? Porque, en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy no es ya una cosa sino una persona histórica, un protagonista, si ayer era irresponsable porque era "resistente" a una voluntad extraña, hoy siente ser responsable porque no es ya resistente sino agente y necesariamente activo y emprendedor. ¿Pero incluso ayer era él mera "resistencia", mera "cosa", mera "irresponsabilidad"? Ciertamente no, e incluso debe ponerse de relieve cómo el fatalismo no es más que un revestimiento en los débiles de una voluntad activa y real. He ahí por qué siempre hay que demostrar la futilidad del determinismo mecánico, que, explicable como filosofía ingenua de la masa en cuanto que solamente tal elemento intrínseco de fuerza, cuando es asumido como filosofía refleja y coherente por parte de los intelectuales, se convierte en causa de pasividad, de imbécil autosuficiencia, y ello sin esperar a que el subalterno se haya convertido en dirigente y responsable. Una parte de la masa incluso subalterna es siempre dirigente y responsable y la filosofía de la parte precede siempre a la filosofía del todo, no sólo
como antici|pación teórica, sino como necesidad actual. 18 bis

Que la concepción mecanicista haya sido una religión de subalternos se desprende de un análisis del desarrollo de la religión cristiana, que en cierto periodo histórico y en condiciones históricas determinadas fue y sigue siendo una "necesidad", una forma necesaria de la voluntad de las masas populares, una forma determinada de racionalidad del mundo y de la vida y proporcionó los cuadros generales para la actividad práctica real. En este fragmento de un artículo de la *Civiltà Cattolica* ("Individualismo pagano e individualismo cristiano", fasc. del 5 de marzo de 1932) me parece bien expresada esta función del cristianismo: "La fe en un futuro seguro, en la inmortalidad del alma, destinada a la beatitud, en la seguridad de poder llegar al goce eterno, fue el mecanismo de propulsión para un trabajo de intensa perfección interna y de elevación espiritual. El verdadero individualismo cristiano encontró ahí el impulso para sus victorias. Todas las fuerzas del cristiano se agruparon en torno a este noble fin. Liberado de las fluctuaciones especulativas que enervan el alma en la duda, e iluminado por principios inmortales, el hombre sintió renacer las esperanzas; seguro de que una fuerza superior lo sostenía en la lucha contra el mal, hizo violencia contra sí mismo y venció al mundo".[3] Pero también en este caso, es el cristianismo ingenuo lo que aquí se entiende; no el cristianismo jesuitizado, convertido en un puro narcótico para las masas populares.

Pero la posición del calvinismo, con su concepción férrea de la predestinación y de la gracia, que determina una vasta expansión del espíritu de iniciativa (o se convierte en la forma de este movimiento) es aún más expresiva y significativa. (A este propósito se puede ver: Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* publicado en los *Nuovi Studi,* fascículos de 1931 y sig.,[4] y el libro de Groethuysen sobre los orígenes religiosos de la burguesía en Francia.)[5]

¿Por qué y cómo se difunden, haciéndose populares, las nuevas concepciones del mundo? ¿En este proceso de difusión (que es al mismo
19 tiempo de sustitución del viejo y muy a menudo de combinación entre | el nuevo y el viejo) influyen, y cómo y en qué medida, la forma racional en la que la nueva concepción es expuesta y presentada, la autoridad (en cuanto que sea reconocida y apreciada al menos genéricamente) del expositor y de los pensadores y científicos que el expositor llama en su auxilio, el pertenecer a la misma organización de quien sostiene la nueva concepción (aunque después de haber entrado en la organización por otro motivo que no sea el compartir la nueva concepción)? Estos elementos en realidad varían según el grupo social y el nivel cultural del grupo dado. Pero la investigación interesa especialmente por lo que concierne a las masas populares, que cambian más difícilmente de concepción, y que no la cambian jamás, en todo caso, aceptándolas en la forma "pura", por así decirlo, sino sólo y siempre como combinación más o menos heteróclita

y extraña. La forma racional, lógicamente coherente, la plenitud del razonamiento que no descuida ningún argumento positivo o negativo de cierto peso, tiene su importancia, pero dista mucho de ser decisiva; puede ser decisiva en forma subordinada, cuando la persona dada está ya en condiciones de crisis intelectual, titubea entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo y aún no se decide por lo nuevo, etcétera. Lo mismo puede decirse en cuanto a la autoridad de los pensadores y científicos. Ésta es muy grande en el pueblo, pero de hecho cada concepción tiene sus pensadores y científicos a los que apelar y la autoridad está dividida; además es posible en el caso de cada pensador distinguir, poner en duda el que precisamente lo haya dicho de tal forma, etcétera. Se puede concluir que el proceso de difusión de las nuevas concepciones sucede por razones políticas, o sea en última instancia sociales, pero que el elemento formal, de la coherencia lógica, el elemento autoritario y el elemento organizativo tienen en este proceso una función muy grande inmediatamente después de que la orientación general se ha producido, tanto en los individuos aislados como en grupos numerosos. De ahí se concluye, sin embargo, que en las masas en cuanto tales la filosofía no puede ser vivida sino como una fe. Imagínese, por lo demás, la posición intelectual de un hombre del pueblo; él | se ha formado opiniones, convicciones, criterios 19 bis
de discriminación y normas de conducta. Cada defensor de un punto de vista opuesto al suyo, en cuanto que es intelectualmente superior, sabe argumentar sus razones mejor que él, lo enreda lógicamente, etcétera. ¿debería por ello el hombre del pueblo cambiar sus convicciones, porque en la discusión inmediata no sabe hacerse valer? Pero entonces podría sucederle tener que cambiar una vez cada día, o sea cada vez que encuentre a un adversario ideológico intelectualmente superior. ¿En qué elementos se basa, pues, su filosofía, y especialmente su filosofía en la forma que para él tiene mayor importancia como norma de conducta? El elemento más importante es indudablemente de carácter no racional, de fe. ¿Pero en quién y en qué cosa? Especialmente en el grupo social al cual pertenece *en cuanto que piensa difusamente como él:* el hombre del pueblo piensa que tantos no pueden equivocarse, así en bloque, como el adversario argumentador querría hacer creer; que él mismo, es cierto, no es capaz de sostener y desarrollar sus propias razones como el adversario las suyas, pero que en su grupo hay quienes sí sabrían hacer esto, ciertamente aún mejor que aquel determinado adversario, y él recuerda en efecto haber oído exponer difusamente, coherentemente, de manera que él quedó convencido, las razones de su fe. No recuerda las razones en concreto y no sabría repetirlas, pero sabe que existen porque las ha oído exponer y ha quedado convencido. El haber sido convencido una vez en forma fulgurante es la razón permanente de la permanencia de la convicción, aun cuando ya no se sepa cómo argumentar ésta.

Pero estas consideraciones conducen a la conclusión de una extrema fragilidad en las convicciones nuevas de las masas populares, especialmente *si estas nuevas convicciones están en contraste* con las convicciones (incluso nuevas) ortodoxas, socialmente conformistas según los intereses generales de las clases dominantes. Puede verse esto reflexionando
20 | en los destinos de las religiones y las iglesias. La religión, y una determinada iglesia, mantiene su comunidad de fieles (dentro de ciertos límites, de las necesidades del desarrollo histórico general) en la medida en que *mantiene permanente* y *organizadamente la fe propia, repitiendo su* apologética infatigablemente, luchando en todo momento y siempre con argumentos similares, y manteniendo una jerarquía de intelectuales que dan a la fe al menos la apariencia de la dignidad del pensamiento. Cada vez que la continuidad de las relaciones entre iglesia y fieles ha sido interrumpida violentamente, por razones políticas, como sucedió durante la Revolución francesa, las pérdidas sufridas por la iglesia fueron incalculables, y si las condiciones de difícil ejercicio de las prácticas habituales se hubiesen prolongado más allá de ciertos límites de tiempo, cabe pensar que tales pérdidas habrían sido definitivas y una nueva religión hubiera surgido, como por lo demás surgió en Francia en combinación con el viejo catolicismo. De ahí se deducen determinadas necesidades para cada movimiento cultural que tienda a sustituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo en general: 1] no cansarse nunca de repetir sus propios argumentos (variando literariamente su forma): la repetición es el medio didáctico más eficaz para operar sobre la mentalidad popular; 2] trabajar sin cesar para elevarla intelectualmente a estratos populares cada vez más vastos, lo que significa trabajar para crear élites de intelectuales de un tipo nuevo que surjan directamente de la masa aunque permaneciendo en contacto con ella para convertirse en el "armazón" del busto. Esta segunda necesidad, si es satisfecha, es la que realmente modifica el "panorama ideológico" de una época. Por otra parte, estas élites tampoco pueden constituirse y desarrollarse sin que en su interior se produzca *una jerarquización de autoridad* y *de competencia intelectual*, que puede culminar en un gran filósofo individual, si éste es capaz de revivir concretamente las exigencias de la masiva comunidad ideológica, de com-
20 bis prender que | ésta no puede tener la ligereza de movimientos propia de un cerebro individual y por lo tanto logre elaborar formalmente la doctrina colectiva del modo más apegado y adecuado a los modos de pensar de un pensador colectivo.

Es evidente que una construcción de masas de tal género no puede darse "arbitrariamente", en torno a una ideología cualquiera, por la voluntad formalmente constructiva de una personalidad o de un grupo que se lo proponga por fanatismo de sus propias convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión de masas a una ideología o la no adhesión es e

modo con que se efectúa la crítica real de la racionalidad e historicidad
de los modos de pensar. Las construcciones arbitrarias son más o menos
rápidamente eliminadas de la competencia histórica, aunque a veces, por
una combinación de circunstancias inmediatas favorables, llegan a disfru-
tar de una cierta popularidad, mientras que las construcciones que corres-
ponden a las exigencias de un periodo histórico complejo y orgánico aca-
ban siempre por imponerse y prevalecer aunque atraviesan muchas fases
intermedias en las que su afirmación acaece sólo en combinaciones más
o menos extrañas o heteróclitas.

Estos desarrollos plantean muchos problemas, los más importantes de
los cuales se resumen en el modo y la calidad de las relaciones entre los
diversos estratos intelectualmente calificados, o sea en la importancia y en
la función que debe y puede tener la aportación creativa de los grupos
superiores en conexión con la capacidad orgánica de discusión y de des-
arrollo de nuevos conceptos críticos por parte de los estratos subordina-
dos intelectualmente. Es decir, se trata de establecer los límites de la li-
bertad de discusión y de propaganda, libertad que no debe ser entendida
en el sentido administrativo y policiaco, sino en el sentido de autolimita-
ción que los dirigentes ponen a su propia actividad, o sea, en sentido
propio, de fijación de una orientación de política cultural. En otras pa-
labras: ¿quién establecerá los "derechos de la ciencia" y los límites de la
investigación científica, y podrán estos derechos y estos límites ser apro-
piadamente fijados? Parece necesario que el trabajo de búsqueda de nue-
vas verdades y de mejores, más coherentes | y claras formulaciones de las 21
verdades mismas sea dejado a la libre iniciativa de los científicos indivi-
duales, aunque éstos continuamente reponen en discusión los mismos prin-
cipios que parecen los más esenciales. Por lo demás, no será difícil poner
en claro cuándo tales iniciativas de discusión tengan motivos interesados
y no de carácter científico. No es imposible por lo demás pensar que las
iniciativas individuales sean disciplinadas y ordenadas, de modo que pasen
a través del cedazo de academias o institutos culturales de diverso géne-
ro y sólo después de haber sido seleccionadas se hagan públicas, etcétera.

Sería interesante estudiar en concreto, para un solo país, la organiza-
ción cultural que tiene en movimiento el mundo ideológico y examinar
su funcionamiento práctico. Un estudio de la relación numérica entre el
personal que profesionalmente está dedicado al trabajo cultural activo y
la población de cada país sería también útil, con un cálculo aproximado
de las fuerzas libres. La escuela, en todos sus grados, y la iglesia, son las
dos mayores organizaciones culturales en cada país, por el número del
personal que ocupan. Los periódicos, las revistas, y la actividad editorial,
las instituciones educativas privadas, tanto como integrantes de la escuela
de Estado y como instituciones de cultura del tipo universidades popula-
res. Otras profesiones incorporan en su actividad especializada una frac-

ción cultural que no es indiferente, como la de los médicos, los oficiales del ejército, la magistratura. Pero debe notarse que en todos los países, aunque sea en distinta medida, existe una gran fractura entre las masas populares y los grupos intelectuales, incluso los más numerosos y más cercanos a la periferia nacional, como los maestros y los curas. Y que esto sucede porque, incluso allí donde los gobernantes lo afirman con sus palabras, el Estado como tal no tiene una concepción unitaria, coherente y homogénea, por lo que los grupos intelectuales están disgregados entre estrato y estrato y en la esfera del mismo estrato. La universidad, excepto en algunos países, no ejerce ninguna función unificadora; a menudo un pensador libre tiene más influencia que toda la institución universitaria, etcétera.

Nota I. A propósito de la función histórica desempeñada por la con-
21 bis cepción fatalista de la | filosofía de la praxis se podría hacer un elogio fúnebre de la misma, reivindicando su utilidad para cierto periodo histórico, pero precisamente por ello sosteniendo la necesidad de sepultarla con todos los honores del caso. Verdaderamente se podría parangonar su función con la de la teoría de la gracia y de la predestinación en los comienzos del mundo moderno que luego culminó, sin embargo, en la filosofía clásica alemana y en su concepción de la libertad como conciencia de la necesidad. Ella ha sido un sucedáneo popular del grito "dios lo quiere", sin embargo incluso en este plano primitivo y elemental era un inicio de concepción más moderna y fecunda que la contenida en el "dios lo quiere" o en la teoría de la gracia. ¿Es posible que "formalmente" una nueva concepción se presente en otra vestimenta que no sea la tosca y cruda de una plebe? Y sin embargo el historiador, con toda la perspectiva necesaria, logra fijar y *comprender que los inicios de un mundo nuevo, siempre* ásperos y lamentables, son superiores al declinar de un mundo en agonía y a los cantos de cisne que esto produce. La decadencia del "fatalismo" y del "mecanicismo" indica un gran viraje histórico; de ahí la gran impresión causada por el estudio recapitulativo de Mirskij.[6] Recuerdos que éste ha despertado; recordar en Florencia en noviembre de 1917 la discusión con el abogado Mario Trozzi y la primera indicación de bergsonismo, de voluntarismo, etcétera.[7] Podría hacerse un cuadro semiserio de cómo se presentaba realmente esta concepción. Recordar también la discusión con el profesor Presutti en Roma en junio de 1924.[8] Parangón con el capitán Giulietti hecho por G. M. Serrati[a] y que para él era decisivo y de condena capital.[9] Para G. M. Serrati,[a] Giulietti era como el confuciano para el taoísta, el chino del sur, mercader activo y laborioso para el literato mandarín del norte, que miraba, con supremo desprecio de iluminado y sabio para quien la vida ya no tiene misterios, a estos hombrecillos del

[a] En el manuscrito: "G. M. S.".

sur que creían con sus movimientos inquietos de hormigas poder forzar la "vía". Discurso de Claudio Treves sobre la expiación.[10] Había en este discurso cierto espíritu de profeta bíblico: quien había deseado y hecho la guerra, quien había sacudido al mundo en sus cimientos | y era por con- 22
siguiente responsable del desorden de la posguerra, debía expiar cargando con la responsabilidad de este mismo desorden. Habían pecado de "voluntarismo", debían ser castigados en su pecado, etcétera. Había cierta grandeza sacerdotal en este discurso, un aullido de maldiciones que debían petrificar de espanto y por el contrario fueron una gran consolación, porque indicaba que el sepulturero todavía no estaba preparado y Lázaro podía resucitar.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 63 bis-64, 67 bis-68 bis, 72 bis-73 bis, 51 bis-52, 64-64 bis: y *Cuaderno 10* (XXXIII), p. 6a.

II. *Observaciones y notas críticas sobre un intento de "Ensayo popular de sociología".*

§ <13>. Un trabajo como el *Ensayo popular,* destinado esencialmente a una comunidad de lectores que no son intelectuales de profesión, habría debido tomar como punto de partida el análisis crítico de la filosofía del sentido común, que es la "filosofía de los no filósofos", o sea la concepción del mundo absorbida acríticamente por los diversos ambientes sociales y culturales en los que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio: es el "folklore" de la filosofía y como el folklore se presenta en formas innumerables: su rasgo fundamental y más característico es el de ser una concepción (incluso en los cerebros individuales) disgregada, incoherente, inconsecuente, correspondiente a la posición social y cultural de las multitudes de las que aquél es la filosofía. Cuando en la historia se elabora un grupo social homogéneo, se elabora también, contra el sentido común, una filosofía homogénea, o sea coherente y sistemática. El *Ensayo popular* se equivoca al partir (implícitamente) del presupuesto de que a esta elaboración de una filosofía original de las masas populares se oponen los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero, o sea las concepciones del mundo de los intelectuales y de la alta cultura. En realidad estos sistemas son desconocidos para la multitud y no tienen eficacia directa en su modo de pensar y actuar. Ciertamente esto no significa que carezcan | totalmente de 22 bis
eficacia histórica: pero esta eficacia es de otro género. Estos sistemas influyen en las masas populares como fuerza política externa, como elemento de fuerza cohesiva de las clases dirigentes, como elemento, pues, de subordinación a una hegemonía exterior, que limita el pensamiento ori-

ginal de las masas populares negativamente, sin influirlas positivamente, como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan embrionaria y caóticamente en torno al mundo y a la vida. Los elementos principales del sentido común son proporcionados por las religiones y por lo tanto la relación entre sentido común y religión es mucho más íntima que entre sentido común y sistemas filosóficos de los intelectuales. Pero también para la religión hay que distinguir críticamente. Toda religión, incluso la católica (más especialmente la católica, precisamente por sus esfuerzos para permanecer unitaria "superficialmente", para no fragmentarse en iglesias nacionales y en estratificaciones sociales) es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias: hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de pequeñoburgueses y obreros urbanos, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales igualmente variado e inconexo. Pero en el sentido común influyen no sólo las formas más toscas y menos elaboradas de estos variados catolicismos, actualmente existentes; han influido y son componentes del actual sentido común las religiones precedentes y las formas precedentes del actual catolicismo, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas ligadas a las religiones pasadas, etcétera.

En el sentido común predominan los elementos "realistas" materialistas, o sea el producto inmediato de la sensación tosca, lo que por otra parte no está en contradicción con el elemento religioso, todo lo contrario; pero estos elementos son "supersticiosos", acríticos. He ahí por lo tanto un peligro representado por el *Ensayo popular*; el cual a menudo confirma estos elementos acríticos, por lo que el sentido común sigue siendo aún ptolomeico, antropomórfico, antropocéntrico, en vez de criticarlos científicamente. Lo antes dicho a propósito del *Ensayo popular* que
23 critica | las filosofías sistemáticas en vez de tomar como punto de partida la crítica del sentido común, debe ser entendido precisamente como metodológico, y dentro de ciertos límites. Ciertamente no se quiere decir que haya que descuidar las críticas a las filosofías sistemáticas de los intelectuales. Cuando, individualmente, un elemento de la masa supera críticamente el sentido común, acepta, por este mismo hecho, una filosofía nueva: he ahí pues la necesidad, en una exposición de la filosofía de la praxis, de la polémica con las filosofías tradicionales. También por este su carácter tendencial de filosofía de masas, la filosofía de la praxis no puede ser concebida más que en forma polémica, de perpetua lucha. Sin embargo, el punto de partida debe ser siempre el sentido común, que espontáneamente es la filosofía de las multitudes que se trata de hacer homogéneas ideológicamente.

En la literatura filosófica francesa existen tratados del "sentido común" más que en otras literaturas nacionales: esto se debe al carácter más estrictamente "popular-nacional" de la cultura francesa, o sea al hecho de

que los intelectuales tienden, más que en otras partes, por determinadas condiciones tradicionales, a aproximarse al pueblo para guiarlo ideológicamente y mantenerlo vinculado al grupo dirigente. Así pues, podrá encontrarse en la literatura francesa mucho material sobre el sentido común que utilizar y elaborar; la actitud de la cultura filosófica francesa con respecto al sentido común puede ofrecer incluso un modelo de construcción ideológica hegemónica. También las culturas inglesa y norteamericana pueden ofrecer muchos indicios, pero no en forma tan completa y orgánica como la francesa. El "sentido común" ha sido considerado de distintas maneras: incluso como base de la filosofía; o ha sido criticado desde el punto de vista de otra filosofía. En realidad, en todos los casos, el resultado fue el de superar un determinado sentido común para crear otro más apegado a la concepción del mundo del grupo dirigente. En las *Nouvelles Littéraires* del 17 de octubre de 1931, en un artículo de Henri Gouhier sobre Léon Brunschvicg, hablando de la filosofía de B. se dice: "Il n'y a qu'un seul et même mouvement de spiritualisation, qu'il s'agisse de mathématiques, de physique, de biologie, de philosophie et de morale; c'est l'effort par lequel l'esprit se débarrasse du sens commun et de | sa métha- 23 bis
physique espontanée qui pose un monde de choses sensibles réelles et l'homme au milieu de ce monde". Obras de Léon Brunschvicg: *Les étapes de la philosophie mathématique, L'expérience humaine et la causalité phisique, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, La connaissance de soi, Introduction à la vie de l'esprit.*[1]

Actitud de Croce con respecto al "sentido común"; no parece clara. En Croce, la proposición de que todo hombre es un filósofo pesa demasiado en su juicio acerca del sentido común. Parece que a menudo Croce se complace de que determinadas proposiciones filosóficas sean compartidas por el sentido común, ¿pero qué puede significar esto en concreto? El sentido común es un agregado caótico de concepciones dispares y en él puede hallarse todo lo que se quiera. Por lo demás, esta actitud de Croce con respecto al sentido común no ha llevado a una concepción de la cultura fecunda desde el punto de vista nacional-popular, o sea a una concepción más concretamente historicista de la filosofía, lo que por lo demás sólo puede suceder en la filosofía de la praxis.

Para Gentile debe verse su artículo "La concezione umanistica del mondo" (en la *Nuova Antologia* del 1º de junio de 1931). Escribe Gentile: "La filosofía se podría definir como un gran esfuerzo realizado por el pensamiento reflejo para conquistar la certeza crítica de las verdades del sentido común y de la conciencia ingenua, de aquellas verdades que cada hombre se puede decir que siente naturalmente y que constituyen la estructura sólida de la mentalidad de la que él se sirve para vivir".[2] Esto parece otro ejemplo de la tosquedad confusa del pensamiento gentiliano: la afirmación parece derivada "ingenuamente" de las afirmaciones de Cro-

ce sobre el modo de pensar del pueblo como confirmación de la verdad de determinadas proposiciones filosóficas. Más adelante Gentile escribe: "El hombre sano cree en Dios y en la libertad de su espíritu." Así, ya en estas dos proposiciones de Gentile vemos: 1] una "naturaleza humana" extrahistórica que no se sabe qué cosa sea exactamente; 2] la naturaleza
24 humana del hombre sano; 3] el sentido común del hombre | sano y por lo tanto también un sentido común del hombre no-sano. ¿Y qué querrá decir hombre sano? ¿Físicamente sano, no loco? ¿o bien que piensa sanamente, bienpensante, filisteo, etcétera? ¿Y qué querrá decir "verdad del sentido común"? La filosofía de Gentile, por ejemplo, es toda ella contraria al sentido común, bien sea que se entienda por éste la filosofía ingenua del pueblo, que detesta cualquier forma de idealismo subjetivista, bien sea que se entienda como buen sentido, como actitud de desprecio por las cosas abstrusas, los artificios, las oscuridades de ciertas exposiciones científicas y filosóficas. Este coqueteo de Gentile con el sentido común es cosa muy amena.

Lo que se ha dicho hasta ahora no significa que en el sentido común no haya verdades. Significa que el sentido común es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme, y que referirse al sentido común como confirmación de la verdad es una insensatez. Podrá decirse con exactitud que cierta verdad ha llegado a ser de sentido común para indicar que se ha difundido más allá del círculo de los grupos intelectuales, pero en tal caso no se hace otra cosa que una constatación de carácter histórico y una afirmación de racionalidad histórica; en este sentido, y siempre que se emplee con sobriedad, el argumento posee cierto valor, precisamente porque el sentido común es toscamente retrógrado y conservador y el haber logrado hacer penetrar en él una verdad nueva es prueba de que tal verdad posee una notable fuerza de expansión y de evidencia.

Recordar el epigrama de Giusti: "El buen sentido, que un día fue maestro de escuela — ahora en nuestras escuelas ha muerto sin remedio. — La ciencia, su hija, — lo mató para ver cómo estaba hecho". Puede servir para introducir un capítulo y puede servir para indicar cómo se emplea el término de buen sentido y de sentido común en forma equívoca: como "filosofía", como determinado modo de pensar, con un cierto contenido de creencias y de opiniones, y como actitud benévolamente indulgente, en su desprecio, con lo abstruso y lo artificioso. Por ello era necesario que la ciencia matase a un determinado buen sentido tradicional, para crear un "nuevo" buen sentido.

Una alusión al sentido común y a la solidez de sus creencias se encuentra a menudo en Marx.[3] Pero se trata de una referencia no a la validez del
24 bis contenido de tales creencias | sino precisamente a la solidez formal de éstas y por lo tanto a su carácter imperativo cuando producen normas de conducta. En las referencias se halla también implícita la afirmación

de la necesidad de nuevas creencias populares, o sea de un nuevo *sentido común* y por lo tanto de una nueva cultura y de una nueva filosofía que se arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez y carácter imperativo de las creencias tradicionales.

Nota I. Hay que añadir a propósito de las proposiciones de Gentile sobre el sentido común, que el lenguaje del escritor es voluntariamente equívoco por un poco elogiable oportunismo ideológico. Cuando Gentile escribe: "El hombre sano cree en Dios y en la libertad de su espíritu" como ejemplo de una de aquellas verdades del sentido común de las que el pensamiento reflejo elabora la certeza crítica, quiere hacer creer que su filosofía es la conquista de la certeza crítica de las verdades del catolicismo, pero los católicos no se dejan engañar y sostienen que el idealismo gentiliano es puro paganismo, etcétera, etcétera. Sin embargo, Gentile insiste y mantiene un equívoco que no carece de consecuencias para crear un ambiente de cultura *demi-monde,* en el que todos los gatos son pardos, la religión se abraza con el ateísmo, la inmanencia coquetea con la trascendencia y Antonio Bruers la goza en grande porque cuanto más se enreda la cuestión y más se oscurece el pensamiento, más reconoce haber tenido razón en su "sincretismo" macarrónico. (En una nota se reproduce un fragmento de Bruers del más cómico confusionismo filosófico.)[4] Si las palabras de Gentile significasen lo que dicen al pie de la letra, el idealismo actual se habría convertido en "el *siervo* de la teología".

Nota II. En la enseñanza de la filosofía, dirigida no a informar históricamente al discípulo sobre el desarrollo de la filosofía pasada, sino a formarlo culturalmente, a ayudarlo a elaborar críticamente su propio pensamiento para participar en una comunidad ideológica y cultural, es necesario partir de lo que el discípulo ya conoce, de su experiencia filosófica (después de haberle demostrado que él posee tal experiencia, que es "filósofo" sin saberlo). Y puesto que se presupone cierta media intelectual y cultural de | los discípulos, que verosímilmente no han tenido aún 25
más que informaciones salteadas y fragmentarias, y carecen de toda preparación metodológica y crítica, no se puede dejar de tomar como punto de partida el "sentido común" en primer lugar, en segundo la religión, y sólo en un tercer tiempo los sistemas filosóficos elaborados por los grupos intelectuales tradicionales.

4 Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 53 bis-54 bis y 55-55 bis.

§ <14>. *Sobre la metafísica.* ¿Se puede extraer del *Ensayo popular* una crítica de la metafísica y de la filosofía especulativa? Hay que decir que al autor se le escapa el concepto mismo de metafísica, en cuanto que se le escapan los conceptos de movimiento histórico, de devenir y por lo tanto de la misma dialéctica. Pensar una afirmación filosófica como ver-

dadera en un determinado periodo histórico, o sea como expresión necesaria e inseparable de una determinada acción histórica, de una determinada praxis, pero superada y "nulificada" en un periodo posterior, sin por ello caer en el escepticismo y en el relativismo moral e ideológico, o sea concebir la filosofía como historicidad, es operación mental un poco ardua y difícil. El autor, por el contrario, cae de plano en el dogmatismo y por lo tanto en una forma, aunque sea ingenua, de metafísica; esto está claro desde el principio, desde el *planteamiento del problema*, de la voluntad de construir una "sociología" sistemática de la filosofía de la praxis; sociología, en este caso, significa precisamente metafísica ingenua. En el párrafo final de la introducción, el autor no sabe responder a la objeción de algunos críticos, los cuales sostienen que la filosofía de la praxis *sólo puede vivir en obras concretas de historia.*[1] Él no consigue elaborar el concepto de filosofía de la praxis como "metodología histórica" y ésta como "filosofía", como la única filosofía concreta, esto es, no logra plantearse y resolver desde el punto de vista de la dialéctica real el problema que Croce se ha planteado y ha tratado de resolver desde el punto de vista especulativo. En vez de una metodología histórica, de una filosofía, él construye una casuística de cuestiones particulares concebidas y resueltas dogmáticamente cuando no son resueltas de forma puramente verbal, con paralogismos tan ingenuos como presuntuosos. Esta casuística podría incluso ser útil e interesante, con tal de que se presentase como tal, sin otra
25 bis pretensión que la de dar esquemas aproxi|mativos de carácter empírico, útiles para la práctica inmediata. Por lo demás se comprende que así debe ser porque en el *Ensayo popular* la filosofía de la praxis no es una filosofía autónoma y original, sino la "sociología" del materialismo metafísico. Metafísica para él significa sólo una determinada formulación filosófica, la formulación especulativa del idealismo y no ya cualquier formulación sistemática que se pantee como [verdad] extrahistórica, como un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio.

La filosofía del *Ensayo popular* (implícita en él) puede ser llamada un aristotelismo positivista, una adaptación de la lógica formal a los métodos de las ciencias físicas y naturales. La ley de causalidad, la búsqueda de la regularidad, normalidad, uniformidad, son utilizadas en *sustitución* de la dialéctica histórica. ¿Pero cómo de este modo de concebir puede deducirse la superación, el "hundimiento de la praxis"? El efecto, mecánicamente, no puede nunca superar la causa o el sistema de causas, por lo tanto no puede haber otra evolución más que la plana y vulgar del evolucionismo.

Si el "idealismo especulativo" es la ciencia de las categorías y de la síntesis a priori del espíritu, o sea una forma de abstracción antihistoricista, la filosofía implícita en el *Ensayo popular* es un idealismo al revés, en el sentido de que conceptos y clasificaciones empíricas sustituyen a las

categorías especulativas, tan abstractas y antihistóricas como éstas.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 54 bis-55 y 59.

§ <15>. *El concepto de "ciencia"*. El planteamiento del problema como una búsqueda de leyes, de líneas constantes, regulares, uniformes, está ligado a una exigencia, concebida de modo un poco pueril e ingenuo, de resolver perentoriamente el problema práctico de la previsibilidad de los acontecimientos históricos. Puesto que "parece", por un extraño trastocamiento de las perspectivas, que las ciencias naturales dan la capacidad de prever la evolución de los procesos naturales, la metodología histórica ha *sido concebida "científica" sólo en cuanto capacita abstractamente para* "prever" el futuro de la sociedad. De ahí la búsqueda de las causas esenciales, incluso de la "causa primera", de la "causa de las causas". Pero las
Tesis sobre Feuerbach habían ya | criticado anticipadamente esta con- 26
cepción simplista. En realidad se puede prever "científicamente" sólo la lucha, pero no los momentos concretos de ésta, que no pueden sino ser resultado de fuerzas contrastantes en continuo movimiento, no reductibles nunca a cantidades fijas, porque en ellas la cantidad se convierte continuamente en cualidad. Realmente se "prevé" en la medida en que se actúa, en que se aplica un esfuerzo voluntario y con ello se contribuye concretamente a crear el resultado "previsto". La previsión se revela, pues, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva.

¿Y cómo podría la previsión ser un acto de conocimiento? Se conoce *lo que ha sido o es, no lo que será, que es un "no existente" y por lo* mismo incognoscible por definición. El prever es por lo tanto sólo un acto práctico que no puede, en cuanto que no sea una futilidad o una pérdida de tiempo, tener otra explicación que la arriba expuesta. Es necesario plantear exactamente el problema de la previsibilidad de los acontecimientos históricos para estar en condiciones de criticar exhaustivamente la concepción del causalismo mecánico, para vaciarla de todo prestigio científico y reducirla a puro mito que fue quizá útil en el pasado, en un periodo atrasado de desarrollo de ciertos grupos sociales subalternos (ver una nota precedente).[1]

Pero es el concepto mismo de "ciencia", tal como se desprende del *Ensayo popular*, el que hay que destruir críticamente; éste está tomado enteramente de las ciencias naturales, como si éstas fuesen la única ciencia, o la ciencia por excelencia, tal como fue establecido por el positivismo. Pero en el *Ensayo popular* el término de ciencia es empleado en muchos *significados, algunos explícitos, otros sobreentendidos o apenas* sugeridos. El sentido explícito es el que "ciencia" tiene en las investigacio-

nes físicas. Pero otras veces parece indicar el método. ¿Pero existe un método en general y, si existe, no significa acaso simplemente filosofía? Podría significar otra veces simplemente la lógica formal, ¿pero se puede llamar a ésta un método y una ciencia? Hay que establecer que toda investigación tiene su método determinado y construye su ciencia determinada, y que el método se ha desarrollado y ha sido elaborado juntamente
26 bis con el desarrollo y la elaboración | de aquella determinada investigación y ciencia, y forma un todo con ellas. Creer que se puede hacer progresar una investigación científica aplicándole un método tipo, elegido porque ha dado buenos resultados en otra investigación a la cual era connatural, es un extraño error que tiene poco que ver con la ciencia. Hay también sin embargo criterios generales que se puede decir que constituyen la conciencia crítica de todo científico, cualquiera que sea su "especialización" y que deben siempre ser espontáneamente vigilantes en su trabajo. Así puede decirse que no es científico quien demuestra escasa seguridad en sus criterios particulares, que no tiene una plena inteligencia de los conceptos adoptados, que tiene escasa información e inteligencia del estado precedente de los problemas tratados, que no es muy cauto en sus afirmaciones, que no progresa en forma necesaria sino arbitraria y sin concatenamiento, que no sabe tomar en cuenta las lagunas que existen en los conocimientos alcanzados sino que los omite y se conforma con soluciones o nexos puramente verbales en vez de declarar que se trata de posiciones provisionales que podrán ser retomadas y desarrolladas, etcétera. (Cada uno de estos puntos puede ser desarrollado, con las ejemplificaciones oportunas.)

Una precisión que puede hacerse a muchas referencias polémicas del *Ensayo popular* es el desconocimiento sistemático de la posibilidad de error por parte de los autores citados, por lo que se atribuyen a un grupo social, del cual los científicos serían siempre los representantes, las opiniones más dispares y las voluntades más contradictorias. Esto va ligado a un criterio metodológico más general, a saber: no es muy "científico" o más simplemente "muy serio" elegir los adversarios entre los más estúpidos y mediocres, o también elegir entre las opiniones de los propios adversarios las menos esenciales y las más ocasionales y presumir de haber "destruido" "todo" el adversario porque se ha destruido una de sus opiniones secundaria e incidental o de haber destruido una ideología o una doctrina porque se ha demostrado la insuficiencia teórica de sus representantes de tercer o cuarto orden. Asimismo "hay que ser justos con los adversa-
27 rios", en el sentido de que hay que esfor|zarse por comprender lo que ellos quisieron realmente decir y no detenerse maliciosamente en los significados superficiales e inmediatos de sus expresiones. Esto debe ser así si el fin propuesto es el de elevar el tono y el nivel intelectual de los seguidores propios y no el inmediato de hacer el desierto en torno a nosotros,

con cualquier medio y manera. Hay que situarse en este punto de vista: que el propio seguidor debe discutir y sostener su propio punto de vista en discusión con adversarios capaces e inteligentes y no sólo con personas groseras e impreparadas que se convencen "autoritariamente" o por vía "emocional". La posibilidad de error debe ser afirmada y justificada, sin faltar con ello a la propia concepción, porque lo que importa no es la opinión de Fulano, Mengano o Zutano, sino aquel conjunto de opiniones que se han hecho colectivas, un elemento y una fuerza social; éstas son las que hay que refutar, en sus exponentes teóricos más representativos y dignos incluso de respeto por la elevación de su pensamiento, así como por "desinterés" inmediato y no ya pensado en haber con ello "destruido" el elemento y la fuerza social correspondiente (que sería puro racionalismo iluminista), sino sólo en haber con ello contribuido: 1] a mantener de la propia parte y reforzar el espíritu de distinción y de escisión; 2] a crear el terreno para que la propia parte absorba y vivifique una doctrina original propia, correspondiente a las condiciones de vida propias.

Debe observarse que muchas deficiencias del *Ensayo popular* están vinculadas a la "oratoria". El autor, en el prefacio, recuerda, casi a título de honor, el origen "hablado" de su obra.[2] Pero, como ya observó Macaulay a propósito de las discusiones orales entre los griegos, es precisamente a las "demostraciones orales" y a la mentalidad de los oradores que se vinculan las superficialidades lógicas y de argumentación más asombrosas.[3] Por lo demás, esto no disminuye la responsabilidad de los autores, que no revisan, antes de imprimirlos, los tratamientos elaborados oralmente, a menudo improvisando, cuando la mecánica y casual asociación de ideas con frecuencia sustituye a la trama lógica. Lo peor es cuando, en esta práctica oratoria, | la mentalidad facilona se solidifica y los frenos críticos dejan 27 bis
de funcionar. Podría hacerse una lista de las *ignorantiae* y *mutationes elenchi* del *Ensayo popular* probablemente debidas al "ímpetu" oratorio. Un ejemplo típico me parece el parágrafo dedicado al profesor Stammler,[4] de los más superficiales y sofísticos.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 61 bis, 63, 61-61 bis, 75 bis.

§ <16>. *Cuestiones de nomenclatura y de contenido*. Una de las características de los intelectuales como categoría social cristalizada (o sea que se concibe a sí misma como continuación ininterrumpida en la historia, por lo tanto independientemente de la lucha de los grupos y no como expresión de un proceso dialéctico, por el que cada grupo social dominante elabora una categoría propia de intelectuales) debe relacionarse precisamente, en la esfera ideológica, con una precedente categoría intelectual a través de una misma nomenclatura de conceptos. Cada nuevo

organismo histórico (tipo de sociedad) crea una nueva superestructura, cuyos representantes especializados y abanderados (los intelectuales) no pueden sino concebirse como también ellos "nuevos" intelectuales, surgidos de la nueva situación y no continuación de la precedente intelectualidad. Si los "nuevos" intelectuales se sitúan como continuación directa de la precedente intelligentzia, no son en absoluto "nuevos", es decir, no están ligados al nuevo grupo social que representa orgánicamente la nueva situación histórica, sino que son un residuo conservador y fosilizado del grupo social superado históricamente (lo que por otra parte es lo mismo que decir que la nueva situación histórica no ha llegado todavía al grado de desarrollo necesario para tener la capacidad de crear nuevas superestructuras, sino que vive aún en el cascarón carcomido de la vieja historia).

Sin embargo, hay que tener en cuenta que ninguna nueva situación histórica, aunque sea debida al cambio más radical, transforma completamente el lenguaje, al menos en su aspecto externo, formal. Pero el contenido del lenguaje debería ser transformado, aunque de tal mutación es difícil tener conciencia exacta inmediatamente. El fenómeno, por lo de-
28 más, es históricamente complejo y complicado | por la existencia de diversas culturas típicas en los diversos estratos del nuevo grupo social, algunos de los cuales, en el terreno ideológico, están aún inmersos en la cultura de situaciones históricas precedentes a veces incluso a la más recientemente superada. Una clase, de la que algunos estratos permanecen aún en la concepción ptolomeica del mundo, puede sin embargo ser la representante de una situación histórica muy avanzada; atrasados ideológicamente (o al menos en algunas secciones de la concepción del mundo, que es en ellos todavía disgregada e ingenua) estos estratos están sin embargo avanzadísimos prácticamente, o sea como función económica y política. Si la misión de los intelectuales consiste en determinar y organizar la reforma moral e intelectual, o sea de adecuar la cultura a la función práctica, es evidente que los intelectuales "cristalizados" son conservadores y reaccionarios. Porque mientras que el grupo social nuevo siente al menos estar escindido y ser distinto del precedente, éstos no sienten ni siquiera tal distinción, sino que creen poderse vincular al pasado.

Por lo demás, no se ha dicho que toda la herencia del pasado deba ser rechazada: hay "valores instrumentales" que no pueden dejar de ser acogidos íntegramente para seguir siendo elaborados y refinados. ¿Pero cómo distinguir los valores instrumentales del valor filosófico caduco que debe rechazarse sin más? A menudo sucede que porque se ha aceptado un valor filosófico caduco de una determinada tendencia pasada, se rechaza luego un valor instrumental de otra tendencia por ser contradictoria de la primera, aunque tal valor instrumental hubiera sido útil para expresar el nuevo contenido histórico cultural.

Así se ha visto el término "materialismo" acogido con contenido pasado y por el contrario el término "inmanencia" rechazado porque en el pasado tenía un determinado contenido histórico cultural. (La dificultad de adecuar la expresión literaria al contenido conceptual y de confundir las cuestiones de terminología con las cuestiones sustanciales y viceversa es característica del diletantismo filosófico, de la falta de sentido histórico en la captación de los diferentes momentos de un proceso de desarrollo cultural, o sea de una concepción antidialéctica, | dogmática, prisionera de 28 bis
los esquemas abstractos de la lógica formal.)

El término de "materialismo" en la primera mitad del siglo XIX hay que entenderlo no sólo en el significado técnico filosófico estricto, sino en el significado más amplio que fue asumiendo polémicamente en las discusiones planteadas en Europa con el surgmiiento y desarrollo victorioso de la cultura moderna. Se llamó materialismo a cualquier doctrina filosófica que excluyese la trascendencia del dominio del pensamiento y por lo tanto en realidad a todo el panteísmo y el inmanentismo, y no sólo eso, sino que se llamó materialismo incluso a cualquier actitud práctica inspirada en el realismo político, que se opusiera a ciertas corrientes inferiores del romanticismo político, como las doctrinas de Mazzini popularizadas y que no hablaban más que de "misiones", de "ideales" y de otras semejantes vaguedades nebulosas y abstracciones sentimentales. Incluso en las polémicas actuales de los católicos, el término materialismo es utilizado a menudo en este senido; materialismo es lo opuesto a espiritualismo en sentido estricto, o sea espiritualismo religioso, y por lo tanto se comprende en él todo el hegelianismo y en general la filosofía clásica alemana, además del sensualismo y el iluminismo franceses. Así, en los términos del sentido común, se llama materialismo a todo aquello que tiende a encontrar en esta tierra, y no en el paraíso, el fin de la vida. Toda actividad económica que saliera de los límites de la producción medieval era "materialismo" porque parecía un "fin en sí misma", la economía por la economía, la actividad por la actividad, así como hoy para el europeo medío es "materialista" Norteamérica, porque el empleo de las máquinas y el volumen de las empresas y de los negocios excede cierto límite que al europeo medio le parece el "justo", aquel dentro del cual las exigencias "espirituales" no son mortificadas. Así una retorsión polémica de la cultura feudal contra la burguesía en desarrollo es adoptada hoy día por la cultura burguesa europea contra un capitalismo más desarrollado que el europeo por una parte y, por la otra, contra la actividad práctica de los grupos sociales subalternos para los cuales, inicialmente y para toda una
| época histórica, o sea en tanto que no hayan construido su propia econo- 29
mía y su propia estructura social, la actividad no puede sino ser predominantemente económica o al menos expresarse en términos económicos y de estructura. Rastros de esta concepción del materialismo perduran en

el lenguaje: en alemán *geistlich* significa también "clerical", propio del clero, lo mismo que en ruso *dujovietz*; y que esta concepción sea la predominante puede extraerse de muchos escritores de filosofía de la praxis, para los cuales, justamente, la religión, el teísmo, etcétera, son los puntos de referencia para reconocer a los "materialistas consecuentes".

Una de las razones, y quizá la predominante, de la reducción del materialismo histórico al materialismo metafísico tradicional, debe buscarse en el hecho de que el materialismo histórico no podía ser sino una fase predominantemente crítica y polémica de la filosofía, mientras se tenía necesidad de un sistema ya completo y perfecto. Pero los sistemas completos y perfectos son siempre obra de filósofos independientes, y en ellos, junto a la parte históricamente actual, o sea correspondiente a las condiciones de vida contemporáneas, existe siempre una parte abstracta, "ahistórica", en el sentido de que está ligada a las filosofías precedentes y responde a necesidades exteriores y pedantes de arquitectura del sistema o es debida a idiosincrasias personales; por eso la filosofía de una época no puede ser ningún sistema individual y de tendencia: ella es el conjunto de todas las filosofías individuales y de tendencia, más las opiniones científicas, más la religión, más el sentido común. ¿Se puede formar un sistema de ese género artificiosamente? ¿por obra de individuos y de grupos? La actividad crítica es la única posible, especialmente en el sentido de plantear y resolver críticamente los problemas que se presentan como expresión del desarrollo histórico. Pero el primero de estos problemas que hay que plantear y comprender es éste: que la nueva filosofía no puede coincidir con ningún sistema del pasado, como quiera que éste se llame. Identidad de términos no significa identidad de conceptos.

Un libro a estudiar a propósito de esta situación es la *Storia del materialismo* de Lange. La obra estará más o menos superada, por los estu-
29 bis dios sucesivos sobre los filósofos materialistas, pero su importancia | cultural permanece intacta desde este punto de vista: a ella se han referido, para informarse de los precedentes y para tener los conceptos fundamentales del materialismo, toda una serie de seguidores del materialismo histórico. Puede decirse que esto ha sucedido esquemáticamente: se ha partido del presupuesto dogmático de que el materialismo histórico es sin más el materialismo tradicional un poco revisado y corregido (corregido con la "dialéctica" que así es asumida como un capítulo de la lógica formal y no como una lógica en sí misma, o sea una teoría del conocimiento); se ha estudiado en Lange qué ha sido el materialismo tradicional y los conceptos de éste han sido representados como conceptos del materialismo histórico. De modo que puede decirse que para la mayor parte del cuerpo de conceptos que se presenta bajo la etiqueta del materialismo histórico, el jefe de la escuela y fundador ha sido Lange y nadie más. He ahí por qué el estudio de esta obra presenta un gran interés cultural

y crítico, tanto más cuanto que Lange es un historiador concienzudo y agudo, que tiene del materialismo un concepto muy preciso, definido y limitado y por ello, con gran estupor y casi desprecio de algunos (como Plejánov),[1] no considera materialistas ni al materialismo histórico y ni siquiera a la filosofía de Feuerbach. Podrá verse también aquí cómo la terminología es convencional, pero tiene su importancia para determinar errores y desviaciones cuando se olvida que siempre hay que remontarse a las fuentes culturales para identificar el valor exacto de los conceptos, porque bajo el mismo sombrero pueden encontrarse cabezas distintas. Es sabido, por otra parte, que el jefe de escuela de la filosofía de la práctica no llamó nunca "materialista" a su concepción, y cómo hablando del materialismo francés lo critica y afirma que la crítica debería ser más exhaustiva. Igualmente, no adopta nunca la fórmula de "dialéctica materialista" sino "racional" en contraposición a "mística", lo que da al término "racional" un significado bien preciso.

Sobre esta cuestión debe revisarse lo que escribe Antonio Labriola en
sus ensayos. De la *Historia* de Lange se anunció una traduc|ción italiana 30
en la Casa Editorial Athena de Milán y recientemente ha aparecido una realizada por el editor Monanni de Milán.[2]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 52 bis-53 bis, 67-67 bis, 64 bis.

§ <17>. *La llamada "realidad del mundo externo"*. Toda la polémica contra la concepción subjetivista de la realidad, con la cuestión "terrible" de la "realidad objetiva del mundo externo", está mal planteada, peor conducida y en gran parte es fútil y ociosa (me refiero también a la memoria presentada en el Congreso de historia de las ciencias, celebrado en Londres en junio-julio de 1931).[1] Desde el punto de vista de un "ensayo popular", todo el tratamiento responde más a un prurito de pedantería intelectual que a una necesidad lógica. El público popular no cree ni siquiera que se pueda plantear semejante problema, de si el mundo externo existe objetivamente. Basta enunciar así el problema para sentir un irrefrenable y pantagruélico estallido de hilaridad. El público "cree" que el mundo externo es objetivamente real, pero aquí nace precisamente la cuestión: ¿cuál es el origen de esta "creencia" y qué valor crítico tiene "objetivamente"? De hecho esta creencia es de origen religioso, aunque quien participe de ella sea religiosamente indiferente. Puesto que todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo ha sido creado por dios antes de la creación del hombre y por lo tanto el hombre ha encontrado el mundo ya listo y acabado, catalogado y definido de una vez por todas, esta creencia se ha convertido en un dato férreo del sentido común y vive con la misma solidez aunque el sentimiento religioso se haya apagado o adormecido. He ahí entonces que basarse en

esta experiencia del sentido común para destruir con la "comicidad" la concepción subjetivista, tiene un significado más bien "reaccionario", de retorno implícito al sentimiento religioso; en efecto, los escritores o los oradores católicos recurren al mismo medio para obtener el mismo efecto de ridículo corrosivo.

En la memoria presentada en el Congreso de Londres, el autor del *Ensayo popular* responde implícitamente a este punto (que por otra parte es de carácter externo, si bien tiene su importancia) señalando que Berkeley, al cual se debe la primera enunciación completa de la concepción sub-
30 bis jetivista, era | un arzobispo (de ahí parece que debe deducirse el origen religioso de la teoría) y luego diciendo que sólo un "Adán" que se encuentra por primera vez en el mundo, puede pensar que éste exista sólo porque él lo piensa (y también aquí se insinúa el origen religioso de la teoría, pero sin mucha o ninguna fuerza de convicción).[2]

Por el contrario, me parece que el problema es éste: ¿cómo se puede explicar que tal concepción, que ciertamente no es una futilidad, incluso para un filósofo de la praxis, hoy, expuesta al público, sólo pueda provocar la risa y el sarcasmo? Me parece el caso más típico de la distancia que se ha venido formando entre ciencia y vida, entre ciertos grupos de intelectuales, que sin embargo se encuentran en la dirección "central" de la alta cultura, y las grandes masas populares: y cómo el lenguaje de la filosofía se ha convertido en una jerga que obtiene el mismo efecto que la de Arlequín. Pero si el "sentido común" se burla, el filósofo de la praxis debería igualmente buscar una explicación tanto del significado real que tiene la concepción, como de por qué la misma ha nacido y se ha difundido entre los intelectuales, y también de por qué hace reír al sentido común. Es cierto que la concepción subjetivista es propia de la filosofía moderna en su forma más cumplida y avanzada, si de ella y como superación de ella ha nacido el materialismo histórico, que en la teoría de las superestructuras pone en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa. La demostración de este asunto, que aquí es apenas sugerido, tendría el mayor alcance cultural, porque pondría fin a una serie de discusiones tan fútiles como ociosas y permitiría un desarrollo orgánico de la filosofía de la praxis, hasta llevarla a convertirse en exponente hegemónico de la alta cultura. Verdaderamente asombra que el nexo entre la afirmación idealista de que la realidad del mundo es una creación del espíritu humano y la afirmación de la historicidad y caducidad de todas las ideologías por parte de la filosofía de la praxis, porque las ideologías son expresiones de la estructura y se modifican con el modificarse de ésta, no haya sido nunca afirmado y desarrollado con-
31 ve|nientemente.

La cuestión está estrechamente vinculada, y se comprende, con la cuestión del valor de las ciencias llamadas exactas o físicas y con la posición

que éstas han venido asumiendo en el cuadro de la filosofía de la praxis como un casi fetichismo, incluso como la única y auténtica filosofía o conocimiento del mundo.

¿Pero qué habrá que entender por concepción subjetivista de la realidad? ¿Podrá asumirse una cualquiera de las tantas teorías subjetivistas elucubradas por toda una serie de filósofos y profesores, hasta las solipsistas? Es evidente que la filosofía de la praxis, incluso en este caso, no puede dejar de ser relacionada con el hegelianismo, que representa la forma más completa y genial de esta concepción, y que de las sucesivas teorías deberán tomarse en consideración sólo algunos aspectos parciales y los valores instrumentales. Y habrá que buscar las formas extrañas que la concepción ha adoptado, tanto en sus seguidores como en los críticos más o menos inteligentes. Así debe recordarse lo que escribe Tolstoi en sus memorias de infancia y de juventud: Tolstoi refiere que se había enfervorizado tanto por la concepción subjetivista de la realidad, que a menudo le daba vueltas la cabeza, porque giraba bruscamente sobre sus pies, persuadido de poder captar el momento en el que no vería nada porque su espíritu no podía haber tenido tiempo de "crear" la realidad (o algo parecido: el pasaje de Tolstoi es característico y muy interesante literariamente).[3] Así, en sus *Linee di filosofia critica* (p. 159), Bernardino Varisco escribe: "Abro un periódico para informarme de la realidad; ¿querríais sostener que las noticias las he creado yo al abrir el periódico?".[4] Que Tolstoi diese a la proposición subjetivista un significado tan inmediato y mecánico es cosa que puede explicarse. ¿Pero no es asombroso que de tal modo pueda haber escrito Varisco, el cual, si bien hoy se ha orientado hacia la religión y el dualismo trascendental, sin embargo es un estudioso serio y debería conocer su materia? La crítica de Varisco es la del sentido común y es notable que precisamente tal crítica sea desdeñada por los filósofos idealistas, mientras que por el contrario es de extrema importancia para impedir la difusión de un modo de pensar | y de una cul- 31 bis
tura. Se puede recordar un artículo de Mario Missiroli en la *Italia Letteraria* en el que Missiroli escribe que a él le resultaría muy embarazoso tener que sostener, ante un público común y en confrontación con un neoescolástico, por ejemplo, el punto de vista subjetivista: Missiroli observa, pues, cómo el catolicismo tiende, en competencia con la filosofía idealista, a acaparar para sí las ciencias naturales y físicas.[5] En otro lugar Missiroli ha escrito previendo un periodo de decadencia de la filosofía especulativa y una difusión cada vez mayor de las ciencias experimentales y "realistas"[6] (en este segundo escrito, sin embargo, publicado por el *Saggiatore*, él prevé también una oleada de anticlericalismo, o sea que no parece que siga creyendo en el acaparamiento de las ciencias por parte del catolicismo). Igualmente debe recordarse en el volumen de *Scritti vari* de Roberto Ardigò, recopilado y ordenado por G. Marchesini (Lemonnier,

1922) la "polémica del zoquete": en un periodicucho clerical de provincia, un escritor (un sacerdote de la Curia arzobispal), para descalificar a Ardigò frente al público popular, lo llamó lisamente "uno de aquellos filósofos que sostienen que la catedral (de Mantua o de otra ciudad) existe sólo porque ellos la piensan y cuando dejan de pensarla, la catedral desaparece, etcétera", con áspero resentimiento de Ardigò que era positivista y estaba de acuerdo con los católicos en el modo de concebir la realidad externa.[7]

Hay que demostrar que la concepción "subjetivista", después de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia por una parte y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico, puede *hallar su verificación y su interpretación historicista sólo en la concepción* de las superestructuras, mientras que en su forma especulativa no es sino una simple novela filosófica. Una alusión a una interpretación un poco más realista del subjetivismo en la filosofía clásica alemana se puede encontrar en una reseña de G. De Ruggiero a los escritos póstumos (me parece que cartas) de B. Constant (me parece) publicados en la *Critica* de hace algunos años.[8]

La observación que debe hacerse al *Ensayo popular* es la de haber pre-
32 sentado la concepción subjetivista tal | como la misma aparece según la crítica del sentido común y haber acogido la concepción de la realidad objetiva del mundo externo en su forma más trivial y acrítica, sin ni siquiera sospechar que a ésta se le puede hacer la objeción de misticismo, como en efecto se le hizo. (En la memoria presentada en el Congreso de Londres, el autor del *Ensayo popular* alude a la acusación de misticismo atribuyéndola a Sombart y desdeñándola despectivamente: ciertamente Sombart la tomó de Croce).[9] Sólo que analizando esta concepción, ya no es tan fácil justificar un punto de vista de objetividad exterior tan mecánicamente entendida. ¿Parece que pueda existir una objetividad extrahistórica y extrahumana? ¿Pero quién juzgará sobre tal objetividad? ¿Quién podrá ponerse en esta especie de "punto de vista del cosmos en sí" y qué significará semejante punto de vista? Puede perfectamente sostenerse que se trata de un residuo del concepto de dios, precisamente en su *concepción mística de un dios ignoto*. La formulación de Engels de que "la unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada [. . .] por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y las ciencias naturales"[10] contiene precisamente el germen de la concepción justa, porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. Objetivo significa siempre "humanamente objetivo", lo que puede corresponder exactamente a "históricamente subjetivo", o sea que objetivo significaría "universal subjetivo". El hombre conoce objetivamente en cuanto que el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación histórica

se produce con la desaparición de las contradicciones internas que desgarran la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universales concretas, sino hechas caducas inmediatamente por el origen práctico de su sustancia. Hay pues una lucha por la objetividad (para liberarse de las ideologías parciales y falaces) y esta lucha es la misma lucha para la unificación cultural del género humano. Lo que los idealistas llaman "espíritu" no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación concreta y objetivamente universal y no ya un presupuesto unitario, etcétera.

La ciencia experimental ha sido (ha ofrecido) hasta ahora | el terreno 32 bis
en el que semejante unidad cultural ha alcanzado el máximo de extensión: ella ha sido el elemento de conocimiento que más ha contribuido a unificar el "espíritu", a hacerlo ser más universal; ella es la subjetividad más objetivada y universalizada concretamente.

El concepto de "objetivo" del materialismo metafísico parece querer significar una objetividad que existe incluso fuera del hombre, pero cuando se afirma que una realidad existiría incluso aunque no existiese el hombre, o se hace una metáfora o sea cae en una forma de misticismo. Nosotros conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y puesto que el hombre es devenir histórico también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etcétera.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 70 bis, 71 bis-72, 56-56 bis; y *Cuaderno 7* (VII), p. 73 bis.

§ <18>. *Juicio sobre las filosofías pasadas.* La superficial crítica del subjetivismo en el *Ensayo popular* cabe en una cuestión más general, que es la de la actitud adoptada con respecto a las filosofías y los filósofos pasados. Juzgar todo el pasado filosófico como un delirio y una locura no sólo es un error de antihistoricismo, porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se debió haber pensado como hoy, sino que es un auténtico residuo de metafísica porque supone un pensamiento dogmático válido en todos los tiempos y en todos los países, según el cual se juzga todo el pasado. El antihistoricismo metodológico no es otra cosa que metafísica. Que los sistemas filosóficos pasados hayan sido superados no excluye que hayan sido válidos históricamente y que hayan desempeñado una función necesaria: su caducidad debe considerarse desde el punto de vista del desarrollo histórico total y de la dialéctica real; el que fuesen *dignos* de caer no es un juicio moral o de higiene del pensamiento, emitido desde un punto de vista "objetivo", sino un juicio dialéctico-histórico. Se puede confrontar la presentación hecha por Engels de la proposición hegeliana de que "todo lo que es racional es real y lo real es racional", proposición

que será válida también para el pasado.[1] En el *Ensayo popular* se juzga el pasado como "irracional" y "monstruoso" y la historia de la filosofía se convierte en un tratado histórico de teratología, porque se parte de un pun-
33 to | de vista metafísico. (Y por el contrario en el *Manifiesto* se contiene el más alto elogio del mundo perecedero.)[2] Si este modo de juzgar el pasado es un error teórico, es una desviación de la filosofía de la praxis ¿podrá tener algún significado educativo, será inspirador de energías? No parece, porque la cuestión se reduciría a presumir de ser algo sólo porque se ha nacido en el tiempo presente, en vez de en uno de los siglos pasados. Pero en todo tiempo ha existido un pasado y una contemporaneidad y el ser "contemporáneo" es un título bueno sólo para chascarrillos. (Se cuenta la anécdota del burguesillo francés que en sus tarjetas de visita había hecho imprimir "contemporáneo": creía no ser nada y un día descubrió que era algo, precisamente un "contempráneo".)

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 72 bis y 76 bis-77.

§ <19>. *Sobre el arte.* En el capítulo dedicado al arte, se afirma que incluso las obras más recientes sobre estética establecen la identidad de forma y contenido.[1] Esto puede tomarse como uno de los ejemplos más llamativos de la incapacidad crítica para establecer la historia de los conceptos y para identificar el significado real de los conceptos mismos según las diversas teorías. De hecho, la identificación de contenido y forma es afirmada por la estética idealista (Croce) pero sobre presupuestos idealistas y con terminología idealista. "Contenido" y "forma" no tienen, pues, el significado que el *Ensayo popular* supone. Que forma y contenido se identifiquen significa que en el arte el contenido no es el "sujeto abstracto", o sea la intriga novelesca y la masa particular de sentimientos genéricos, sino el arte mismo, una categoría filosófica, un momento "distinto" del espíritu, etcétera. Así pues, tampoco forma significa "técnica", como el *Ensayo popular* supone. Todas las ideas y las menciones de estética y de crítica artística contenidas en el *Ensayo* deben extraerse y analizarse. Pero mientras tanto puede servir de ejemplo el párrafo dedicado al *Prometeo* de Goethe.[2] El juicio dado es superficial y extremadamente genérico. El autor, por lo que parece, no conoce ni la historia exacta de esta oda de Goethe, ni la historia del mito de Prometeo en la literatura mundial antes de Goethe y especialmente en el periodo precedente y contemporáneo a la actividad literaria de Goethe. ¿Pero se puede dar un juicio, como el que
33 bis se da en el *Ensayo,* sin conocer precisamente estos elementos? | De otro modo, ¿cómo distinguir lo que es más estrictamente personal de Goethe de lo que es representativo de una época y de un grupo social? Este género de juicios sólo están justificados en la medida en que no son huecas generalidades en las que pueden entrar las cosas más dispares, sino que son

precisos, demostrados, perentorios; de otra manera están destinados únicamente a difamar una teoría y a suscitar un modo superficial de tratar las cuestiones (siempre debe recordarse la frase de Engels contenida en la carta a un estudiante publicada por el *Sozialistische Akademiker*).[3]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 62 bis-63 y 68 bis.

§ <20>. *Objetividad real del mundo externo.* El neoescolástico Casotti (Mario Casotti, *Maestro e scolaro,* p. 49) escribe: "Las investigaciones de los naturalistas y de los biólogos presuponen ya existentes la vida y el organismo real",[1] expresión que se aproxima a la de Engels en el *Anti-Dühring.*[2]

Acuerdo del catolicismo con el aristotelismo sobre la cuestión de la objetividad de lo real.

Para entender exactamente los significados que puede tener el problema de la realidad del mundo externo, puede ser oportuno desarrollar el ejemplo de las nociones de "Oriente" y "Occidente" que no dejan de ser "objetivamente reales", si bien ante el análisis demuestran no ser otra cosa que una "construcción" convencional o sea "histórico-cultural" (a menudo los términos "artificial" y "convencional" indican hechos "históricos", productos del desarrollo de la civilización y no ya construcciones racionalistamente arbitrarias o individualmente artificiosas). Debe recordarse también el ejemplo contenido en un librito de Bertrand Russell traducido al italiano y editado en una nueva colección científica de la Casa editorial Sonzogno (es uno de los primeros volúmenes de la colección) [Bertrand Russell, *I problemi della filosofia* (núm. 5 de la "Sezione Scientifica Sonzogno", 5 liras)]. Russell dice poco más o menos como sigue: "Nosotros no podemos pensar, sin la existencia del hombre sobre la tierra, en la existencia de Londres y Edimburgo, pero podemos pensar en la existencia de dos puntos en el espacio, donde hoy se encuentran Londres y Edimburgo, uno al Norte y el otro al Sur".[3] Se puede objetar que sin pensar en la existencia del hombre no se puede pensar en "pensar", no se puede pensar en general en ningún hecho o relación que existe sólo en cuanto que existe el hombre. | ¿Qué significaría Norte-Sur, Este-Oeste 34
sin el hombre? Éstas son relaciones reales y sin embargo no existirían sin el hombre y sin el desarrollo de la civilización. Es evidente que Este y Oeste son construcciones arbitrarias, convencionales, o sea históricas, porque fuera de la historia real cada punto de la tierra es Este y Oeste al mismo tiempo. Esto se puede ver más claramente en el hecho de que estos términos han cristalizado no desde el punto de vista de un hipotético y melancólico hombre en general, sino desde el punto de vista de las clases cultas europeas que a través de su hegemonía mundial los han hecho aceptar dondequiera. El Japón es Extremo Oriente no sólo para el europeo

sino seguramente también para el norteamericano de California y para el mismo japonés, el cual a través de la cultura política inglesa podrá llamar Cercano Oriente a Egipto. Así, a través del contenido histórico que se ha ido aglutinando al término geográfico, las expresiones Oriente y Occidente han acabado por indicar determinadas relaciones entre complejos de civilizaciones distintas. Así los italianos, hablando de Marruecos, a menudo lo indicarán como un país "oriental", para referirse a la civilización musulmana y árabe. Y sin embargo estas referencias son reales, corresponden a hechos reales, permiten viajar por tierra y por mar y llegar exactamente a donde se había decidido llegar, permiten "prever" el futuro, objetivar la realidad, comprender la objetividad del mundo externo. Racional y real se identifican. Parece que sin haber comprendido esta relación no se puede comprender la filosofía de la praxis, su posición frente al idealismo y el materialismo mecánico, la importancia y el significado de la doctrina de las superestructuras. No es exacto que en la filosofía de la praxis la "idea" hegeliana haya sido sustituida por el "concepto" de estructura, como afirma Croce.[4] La "idea" hegeliana es resuelta tanto en la estructura como en las superestructuras y todo el modo de concebir la filosofía ha sido "historizado", o sea que se ha iniciado el nacimiento de un nuevo modo de filosofar más concreto e histórico que el precedente.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), pp. 73 bis y 64-64 bis.

§ <21>. *La ciencia y los instrumentos científicos.* Se afirma, en el
34 bis *Ensayo popular,* que los progresos de las ciencias | son dependientes, como el efecto de la causa, del desarrollo de los instrumentos científicos.[1] Es éste un corolario del principio general, aceptado en el *Ensayo,* y de origen loriano, sobre la función histórica del "instrumento de producción y de trabajo" que sustituye al conjunto de las relaciones sociales de producción. Pero en la ciencia geológica no se emplea otro instrumento fuera del martillo, y los progresos técnicos del martillo ciertamente no son parangonables a los progresos de la geología. Si la historia de las ciencias puede reducirse, según el *Ensayo,* a la historia de sus instrumentos particulares, ¿cómo podrá construirse una historia de la geología? Tampoco vale decir que la geología se funda [también] en los progresos de un conjunto de otras ciencias, por lo que la historia de los instrumentos de éstas sirve para indicar el desarrollo de la geología, porque con esta escapatoria se acabaría por decir una hueca generalidad y por remontarse a movimientos cada vez más vastos, hasta las relaciones de producción. Es justo que para la geología el lema sea "mente et malleo".

Se puede decir en general que el avance de las ciencias no puede ser documentado *materialmente*; la historia de las ciencias sólo puede ser

reavivada en el recuerdo, y no en el caso de todas ellas, con la descripción del sucesivo perfeccionarse de los instrumentos que han sido uno de los medios del progreso, y con la descripción de las máquinas que han sido la aplicación de las ciencias mismas. Los principales "instrumentos" del progreso científico son de orden intelectual (y también político), metodológico, y justamente Engels ha escrito que los "instrumentos intelectuales" no han nacido de la nada, no son innatos en el hombre, sino que son adquiridos, se han desarrollado y se desarrollan históricamente,[2] ¿Cuánto ha contribuido al progreso de las ciencias la expulsión de la autoridad de Aristóteles y de la Biblia del campo científico? Y esta expulsión, ¿no fue debida al progreso general de la sociedad moderna? Recordar el ejemplo de las teorías sobre el origen de los manantiales. La primera formulación exacta del modo como se producen los manantiales se encuentra en la *Enciclopedia* de | Diderot, etcétera; mientras que se puede demos-
trar que los hombres del pueblo incluso antes tenían opiniones exactas 35
al respecto, en el campo de los científicos se sucedían las teorías más arbitrarias y absurdas que tendían a poner de acuerdo a la Biblia y Aristóteles con las observaciones experimentales del buen sentido.

Otra cuestión es ésta: si fuese cierta la afirmación del *Ensayo*, ¿en qué se distinguiría la historia de las ciencias de la historia de la tecnología? Con el desarrollo de los instrumentos "materiales" científicos, <que> se inicia históricamente [con] el advenimiento del método experimental, se ha desarrollado una ciencia particular, la ciencia de los instrumentos, estrechamente ligada al desarrollo general de la producción y de la tecnología.

Sobre este argumento debe verse: G. Boffito, *Gli strumenti della scienza e la scienza degli strumenti,* Libraria Internazionale Sceber, Florencia, 1929.[3]

Hasta qué punto es superficial la afirmación del *Ensayo* puede verse en el ejemplo de las ciencias matemáticas, que no tienen necesidad de instrumento material alguno (el desarrollo del ábaco no creo que pueda tenerse en cuenta) y que son ellas mismas "instrumento" de todas las ciencias naturales.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), p. 54.

§ <22>. *Cuestiones generales.* I. No está tratado este punto fundamental: cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura. Sin embargo, el problema es al menos sugerido en los *Problemi fondamentali* de Plejánov[1] y se podía desarrollar. Éste es además el punto crucial de todas las cuestiones surgidas en torno a la filosofía de la praxis y sin haberlo resuelto no se puede resolver otra de las relaciones entre la sociedad y la "naturaleza", a la cual en el *Ensayo* se le dedica un capí-

tulo especial.[2] Las dos proposiciones del prefacio a la *Crítica de la Economía política*: 1] La humanidad se plantea siempre solamente aquellas tareas que puede resolver;. . . la tarea misma surge sólo allí donde las condiciones materiales para su solución existen ya o al menos están en el proceso de su devenir; 2] Una formación social no perece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales ella es todavía suficiente y de que nuevas y más elevadas relaciones de produc-
35 bis ción hayan ocupado su lugar; | antes de que las condiciones materiales de existencia de estas últimas hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad[3] —habrían debido ser analizadas en todo su alcance y consecuencia. Sólo en este terreno puede ser eliminado todo mecanicismo y todo rastro de "milagro" supersticioso, debe ser planteado el problema de la formación de los grupos políticos activos y, en último análisis, también el problema de la función de las grandes personalidades de la historia.

II. Habría que compilar un registro "ponderado" de científicos cuyas opiniones son citadas o combatidas con alguna difusión, acompañando cada nombre con anotaciones sobre su significado y su importancia científica (esto también para los defensores de la filosofía de la praxis, que son citados ciertamente no de acuerdo a su originalidad y significado). En realidad, las alusiones a los grandes intelectuales son fugacísimas. Se plantea la cuestión: ¿no habría sido preciso, por el contrario, referirse sólo a los grandes intelectuales adversarios y dejar de lado los secundarios, los remasticadores de frases hechas? Se tiene la impresión, justamente, de que se quiera combatir solamente contra los más débiles y acaso contra las posiciones más débiles (o más inadecuadamente sostenidas por los más débiles) para obtener fáciles victorias verbales (porque no se puede hablar de victorias reales). Se engañan pensando que existe alguna semejanza (que no sea formal y metafórica) entre un frente ideológico y un frente político-militar. En la lucha política y militar puede convenir la táctica de atacar en los puntos de menor resistencia para estar en condiciones de atacar el punto más fuerte con el máximo de fuerzas disponibles precisamente por haber eliminado a los auxiliares más débiles, etcétera. Las victorias políticas y militares, dentro de ciertos límites, tienen un valor permanente y universal y el fin estratégico puede ser alcanzado en forma decisiva con efectos generales para todos. En el frente ideológico, por el contrario, la derrota de los auxiliares y de los seguidores menores tiene una importancia casi desdeñable; en éste hay que combatir contra los más eminentes. De otra manera se confunde el periódico con el libro, la pequeña polémica cotidiana con el trabajo científico; los me-
36 nores deben ser aban|donados a la infinita casuística de la polémica periodística.

Una ciencia nueva alcanza la prueba de su eficiencia y vitalidad fecun-

da cuando demuestra saber afrontar a los grandes campeones de tendencias opuestas, cuando resuelve con sus propios medios las cuestiones vitales que aquéllos han planteado o demuestra perentoriamente que tales cuestiones son falsos problemas.

Es cierto que una época histórica y una determinada sociedad son más bien representadas por la media de los intelectuales y por lo tanto por los mediocres, pero la ideología difundida, de masas, debe ser distinguida de las obras científicas, de las grandes síntesis filosóficas que son en realidad sus verdaderas claves y éstas deben ser netamente superadas, ya sea negativamente, demostrando su falta de fundamento, o positivamente, contraponiendo síntesis filosóficas de mayor importancia y significado. Leyendo el *Ensayo*, se tiene la impresión de alguien que no puede dormir por la claridad lunar y se esfuerza por matar el mayor número de luciérnagas que puede, convencido de que la claridad disminuirá o desaparecerá.

III. ¿Es posible escribir un libro elemental, un manual, un *Ensayo popular* de una doctrina que está todavía en la etapa de la discusión, de la polémica, de la elaboración? Un manual popular no puede ser concebido sino como la exposición, formalmente dogmática, estilísticamente sosegada, científicamente serena, de un determinado argumento; no puede ser más que una introducción al estudio científico, y no la exposición de investigaciones científicas originales, destinado a los jóvenes o a un público que desde el punto de vista de la disciplina científica está en las condiciones preliminares de la edad juvenil y que por lo mismo tiene necesidad inmediatamente de "certezas", de opiniones que se presentan como verídicas y fuera de discusión, al menos formalmente. Si una determinada doctrina no ha alcanzado todavía esta fase "clásica" de su desarrollo, todo intento de "manualizarla" debe necesariamente fracasar, su sistematización lógica es sólo aparente e ilusoria, se tratará, por el contrario, como es precisamente el caso del *Ensayo*, de una yuxtaposición mecánica
de elementos dispares, y que permane|cen inexorablemente inconexos y 36 bis
desligados no obstante el barniz unitario dado a la redacción literaria. ¿Por qué, entonces, no plantear la cuestión en sus justos términos teóricos e históricos y contentarse con un libro en el que la serie de los problemas esenciales de la doctrina es expuesta monográficamente? Sería más serio y más "científico". Pero se cree vulgarmente que ciencia quiere decir absolutamente "sistema" y por eso se construyen sistemas de cualquier manera, que del sistema no tienen la coherencia íntima y necesaria sino sólo la mecánica exterioridad.

IV. En el *Ensayo* falta todo tratamiento de la dialéctica. La dialéctica es presupuesta, muy superficialmente, no expuesta, cosa absurda en un manual que debería contener los elementos esenciales de la doctrina tratada y cuyas referencias bibliográficas deben ir dirigidas a estimular el estudio para ampliar y profundizar el tema y no sustituir al manual mismo.

La falta de un tratamiento de la dialéctica puede tener dos orígenes; el primero puede consistir en el hecho de que se supone a la filosofía de la praxis escindida en dos elementos: una teoría de la historia y de la política concebida como sociología, o sea a construirse según el método de las ciencias naturales (experimental en el sentido toscamente positivista), y una filosofía propiamente dicha, que vendría a ser el materialismo filosófico o metafísico o mecánico (vulgar).

(Incluso después de la gran discusión sostenida contra el mecanicismo, el autor del *Ensayo* no parece haber cambiado mucho el planteamiento del problema filosófico. Como se desprende de la memoria presentada en el Congreso de Historia de la Ciencia de Londres,[4] él sigue considerando que la filosofía de la praxis está siempre escindida en dos: la doctrina de la historia y de la política y la filosofía que él sin embargo dice ser el materialismo dialéctico y no ya el viejo materialismo filosófico.)

Así planteada la cuestión, no se entiende ya la importancia y el significado de la dialéctica que, de doctrina del conocimiento y sustancia medular de la historiografía y de la ciencia de la política, es degradada a
37 una subespecie de lógica formal, a una escolás|tica elemental. El significado[a] de la dialéctica sólo puede ser concebido en toda su fundamentalidad, sólo si la filosofía de la praxis es concebida como una filosofía integral y original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del pensamiento en cuanto que supera (y al superar incluye en sí los elementos vitales) tanto el idealismo como el materialismo, expresiones tradicionales de las viejas sociedades. Si la filosofía de la praxis no es pensada más que subordinadamente a otra filosofía, no se puede concebir la nueva dialéctica, en la cual precisamente se efectúa y se expresa esa superación.

El segundo origen parece ser de carácter psicológico. Se siente que la dialéctica es cosa muy ardua y difícil, en cuanto que el pensar dialécticamente va contra el sentido común vulgar que es dogmático, ávido de certezas perentorias y tiene la lógica formal como expresión. Para entender mejor se puede pensar en lo que sucedería si en las escuelas primarias y secundarias las ciencias naturales y físicas fuesen enseñadas sobre la base del relativismo de Einstein y acompañando a la noción tradicional de "ley de la naturaleza" aquella de ley estadística o de los grandes números. Los niños no entenderían nada de nada y el choque entre la enseñanza escolar y la vida familiar y popular sería tal que la escuela se convertiría en objeto de escarnio y de escepticismo caricaturesco.

Este motivo me parece que es un freno psicológico para el autor del *Ensayo*; él realmente capitula ante el sentido común y el pensamiento vulgar porque no se ha planteado el problema en los términos teóricos exactos y por lo tanto se halla prácticamente desarmado e impotente. El

[a] *En el manuscrito:* "La función y el significado".

ambiente ineducado y grosero ha dominado al educador, el sentido común vulgar se ha impuesto a la ciencia y no viceversa; si el ambiente es el educador, éste debe ser educado a su vez,[5] pero el *Ensayo* no comprende esta dialéctica revolucionaria. La raíz de todos los errores del *Ensayo* y de su autor (cuya posición no ha variado ni siquiera tras la gran discusión, a consecuencia de la cual parece que ha repudiado su libro, como se desprende de la memoria presentada al Congreso de Londres)[6] consiste precisamente en esta pretensión de dividir la filosofía de la praxis en dos partes: una "sociología" y una filosofía sistemática. | Escindida de la teo- 37 bis
ría de la historia y de la política, la filosofía no puede ser más que metafísica, mientras que la gran conquista en la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es precisamente la historicización concreta de la filosofía y su identificación con la historia.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), pp. 61 bis, 64 bis-65, 65 bis-66.

§ <23>. *La teleología.* ¿En la concepción de "misión histórica"[1] no podría descubrirse una raíz teleológica? Y en efecto en muchos casos ésta asume un significado equívoco y místico. Pero en otros casos tiene un significado que, después del concepto kantiano de la teleología,[2] puede ser sostenido y justificado por la filosofía de la praxis.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), p. 73.

§ <24>. *El lenguaje y las metáforas.* En algunos puntos del *Ensayo* se afirma, así, sin ninguna otra explicación, que los primeros escritores de la filosofía de la praxis emplean los términos de "inmanencia" e "inmanente" sólo en sentido metafórico;[1] parece que la pura afirmación es en sí misma exhaustiva. Pero la cuestión de las relaciones entre el lenguaje y las metáforas no es simple, todo lo contrario. El lenguaje, entre tanto, es siempre metafórico. Si tal vez no se puede decir exactamente que todo discurso es metafórico con respecto a la cosa u objeto material y sensible indicados (o al concepto abstracto) para no ampliar demasiado el concepto de metáfora, se puede sin embargo decir que el lenguaje actual es metafórico con respecto a los significados y al contenido ideológico que las palabras han tenido en los anteriores periodos de civilización. Un tratado de semántica, el de Michel Bréal,[2] por ejemplo, puede ofrecer un catálogo histórica y críticamente reconstruido de las mutaciones semánticas de determinados grupos de palabras. Del no tener en cuenta este hecho, y por lo tanto del no tener un concepto crítico e historicista del fenómeno lingüístico, derivan muchos errores tanto en el campo de la ciencia como en el campo práctico: 1] Un error de carácter estético que en la actua-

lidad va corrigiéndose cada vez más, pero que en el pasado fue doctrina dominante, es el de considerar "bellas" en sí ciertas expresiones a diferencia de otras en cuanto que son metáforas cristalizadas; los retóri-
38 cos y los gramáticos se derriten por | ciertas palabritas, en las cuales descubren quién sabe qué virtudes y esencias artísticas abstractas. Se confunde la "alegría" totalmente libresca del filólogo que se acongoja por el resultado de algunos de sus análisis etimológicos o semánticos con el goce propiamente artístico: recientemente se ha dado el caso patológico del escrito *Linguaggio e poesia* de Giulio Bertoni.[3] 2] Un error práctico que tiene muchos seguidores es la utopía de las lenguas fijas y universales. 3] Una tendencia arbitraria al neolalismo, que nace de la cuestión planteada por Pareto y los pragmatistas a propósito del "lenguaje como causa de error". Pareto, como los pragmatistas, en cuanto que creen haber originado una nueva concepción del mundo o al menos haber innovado una determinada ciencia (o haber por consiguiente dado a las palabras un significado o al menos un matiz nuevo, o haber creado nuevos conceptos) se encuentra ante el hecho de que las palabras tradicionales, en el uso común especialmente pero también en el uso de la clase culta e incluso en el uso del sector de especialistas que tratan la misma ciencia, continúan manteniendo el viejo significado no obstante la innovación de contenido y reaccionan. Pareto crea su propio "diccionario" manifestando la tendencia a crear su propia lengua "pura" o "matemática".[4] Los pragmatistas teorizan abstractamente sobre el lenguaje como causa de error (ver el librito de G. Prezzolini).[5] ¿Pero es posible quitar al lenguaje sus significados metafóricos y extensivos? Es imposible. El lenguaje se transforma con la transformación de toda la civilización, por el aflorar de nuevas clases a la cultura, por la hegemonía ejercida por una lengua nacional sobre otras, etcétera, y precisamente asume metafóricamente las palabras de las civilizaciones y culturas precedentes. Actualmente nadie piensa que la palabra "des-astre" esté vinculada a la astrología y se considera inducido a error sobre las opiniones de quien la usa; así incluso un ateo puede hablar de "des-gracia" sin ser considerado creyente en la predestinación, etcétera. El nuevo significado "metafórico" se extiende con la extensión de la nueva cultura, que por otra parte crea también palabras totalmente nuevas y las toma en préstamo de otras lenguas con
38 bis un significado preciso, o sea | sin el halo extensivo que tenían en la lengua original. Así, es probable que para muchos el término de "inmanencia" sea conocido y comprendido y usado por primera vez sólo en el nuevo significado "metafórico" que le ha sido dado por la filosofía de la praxis.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), pp. 69a bis-70.

§ <25>. *Reducción de la filosofía de la praxis a una sociología.* Esta

reducción ha representado la cristalización de la tendencia decadente ya criticada por Engels (en las cartas a dos estudiantes publicadas en el *Socialistische Akademiker*), consistente en reducir una concepción del mundo a un formulario mecánico que da la impresión de tener toda la historia en el bolsillo.[1] Éste ha sido el mayor incentivo a las fáciles improvisaciones periodísticas de los "genialoides". La experiencia en que se basa la filosofía de la praxis no puede ser esquematizada; ella es la historia misma en su infinita variedad y multiplicidad cuyo estudio puede dar lugar al nacimiento de la "filología" como método de erudición en la averiguación de hechos particulares y al nacimiento de la filosofía entendida como metodología general de la historia. Seguramente esto es lo que querían decir aquellos escritores que, como sugiere muy apresuradamente el ensayo en su primer capítulo, niegan que se pueda construir una sociología de la filosofía de la praxis y afirman que la filosofía de la praxis vive sólo en los ensayos históricos particulares[2] (la afirmación, en esa forma cruda y desnuda, es ciertamente errónea y sería una nueva y curiosa forma de nominalismo y de escepticismo filosófico). Negar que se pueda construir una sociología, entendida como ciencia de la sociedad, o sea como ciencia de la historia y de la política, que no sea la misma filosofía de la praxis, no significa que no se pueda construir una compilación empírica de observaciones prácticas que amplíen la esfera de la filosofía como es entendida tradicionalmente. Si la filología es la expresión metodológica de la importancia de que los hechos particulares sean averiguados y precisados en su inconfundible "individualidad", no se puede excluir la utilidad práctica de identificar ciertas "leyes de tendencia" más generales que corresponden en la política a las leyes estadísticas o de los grandes | números que han servido para hacer progresar algunas ciencias 39
naturales. Pero no se ha puesto de relieve que la ley estadística puede ser empleada en la ciencia y en el arte político sólo mientras que las grandes masas de la población permanezcan esencialmente pasivas —con [respecto a] las cuestiones que interesan al historiador y al político— o se supone que permanezcan pasivas. Por lo demás, la extensión de la ley estadística a la ciencia y al arte político puede tener consecuencias muy graves en cuanto que se asume para construir perspectivas y programas de acción; si en las ciencias naturales la ley sólo puede determinar despropósitos y errores garrafales, que podrán ser fácilmente corregidos por nuevas investigaciones y que de todos modos sólo ponen en ridículo al científico individual que hizo uso de ella, en la ciencia y en el arte políticos puede tener como resultado verdaderas catástrofes, cuyos daños "brutos" no podrán nunca ser resarcidos. De hecho, en la política la adopción de la ley estadística como ley esencial, fatalmente operante, no sólo es un error científico, sino que se convierte en error práctico efectivo; por otra parte, favorece la pereza mental y la superficialidad programática. Debe obser-

varse que la acción política tiende precisamente a hacer salir a las multitudes de la pasividad, o sea a destruir las leyes de los grandes números; ¿cómo puede entonces considerarse ésta una ley sociológica? Si se reflexiona bien, la misma reivindicación de una economía planificada, o dirigida, está destinada a destruir la ley estadística mecánicamente entendida, o sea producida por la agregación casual de infinitos actos arbitrarios individuales, aunque tendrá que basarse en la estadística, lo cual, sin embargo, no significa lo mismo: en realidad el conocimiento humano sustituye a la "espontaneidad" naturalista. Otro elemento que en el arte político conduce al trastocamiento de los viejos esquemas naturalistas es la colocación, en la función directiva, de organismos colectivos (los partidos) en sustitución de los individuos independientes, de los jefes individuales (o carismáticos, como dice Michels).[3] Con la extensión de los partidos de masa y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económico-productiva) de la masa misma, el proceso de estandarización de los sentimientos populares, de mecánico y casual (o sea producto de la
39 bis exis|tencia ambiente de condiciones y presiones similares) se vuelve consciente y crítico. El conocimiento y el juicio de importancia de tales sentimientos no se produce ya por parte de los jefes por intuición apuntalada por la identificación de leyes estadísticas, o sea por vía racional e intelectual, demasiado a menudo falaz —que el jefe traduce en ideas-fuerza, en palabras-fuerza—, sino que se produce por parte del organismo colectivo por "comparticipación activa y consciente", por "con-pasión", por experiencia de los detalles inmediatos, por un sistema que podría llamarse de "filología viviente". Así se forma un vínculo estrecho entre la gran masa, partido, grupo dirigente, y todo el conjunto, bien articulado, se puede mover como un "hombre-colectivo".

El libro de Henri De Man,[4] si es que tiene algún valor, lo tiene precisamente en este sentido: que incita a "informarse" particularmente de sentimientos reales y no de aquellos supuestos según leyes sociológicas, de los grupos y de los individuos. Pero De Man no ha hecho ningún descubrimiento nuevo ni ha hallado un principio original que pueda superar la filosofía de la praxis o demostrarla científicamente errada o estéril: ha elevado a principio científico un criterio empírico de arte político ya conocido y aplicado, si bien estuviese insuficientemente definido y desarrollado. De Man ni siquiera ha sabido limitar exactamente su criterio, porque ha acabado por crear una nueva ley estadística e inconscientemente, con otro nombre, un nuevo método de matemática social y de clasificación externa, una nueva sociología abstracta.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), pp. 54-55.

§ <26>. *Cuestiones generales.* Una de las observaciones preliminares

es ésta: que el título no corresponde al contenido del libro.[1] "Teoría de la filosofía de la praxis" debería significar sistematización lógica y coherente de los conceptos filosóficos que son conocidos en forma dispersa bajo el nombre de filosofía de la praxis (y que muy a menudo <son> espurios, de derivación extraña y como tales deberían ser criticados y expuestos). En los primeros capítulos deberían ser tratadas las cuestiones: ¿qué es la filosofía? ¿en qué sentido una concepción del mundo puede llamarse filosofía? ¿cómo ha sido concebida hasta ahora la filosofía? ¿la filosofía de la praxis | innova esta concepción? ¿qué significa una filosofía 40
"especulativa"? ¿podrá alguna vez la filosofía de la praxis tener una forma especulativa? ¿qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías? ¿cuáles son o deben ser las relaciones entre teoría y práctica? ¿cómo son concebidas estas relaciones por las filosofías tradicionales? etcétera, etcétera. La respuesta a estas y otras preguntas constituye la "teoría" de la filosofía de la praxis.

En el *Ensayo popular* ni siquiera está justificada coherentemente la premisa implícita en la exposición y explícitamente mencionada en alguna parte, casualmente, de que la *verdadera* filosofía es el materialismo filosófico y que la filosofía de la praxis es una pura "sociología". ¿Qué significa realmente esta afirmación? Si fuese cierta, la teoría de la filosofía de la praxis sería el materialismo filosófico. Pero en tal caso ¿qué significa que la filosofía de la praxis es una sociología? ¿Y qué sería esta sociología? ¿Una ciencia de la política y de la historiografía? ¿O bien una recopilación sistemática y clasificada según un cierto orden de observaciones puramente empíricas de arte político y de cánones externos de investigación histórica? Las respuestas a estas preguntas no se encuentran en el libro, y sin embargo sólo ellas serían una teoría. Así, no se justifica el vínculo entre el título general *Teoría* etcétera, y el subtítulo *Ensayo popular*.[2] El subtítulo sería un título más exacto si al término de "sociología" se le diese un significado muy circunscrito. De hecho, se presenta la cuestión de ¿qué es la "sociología"? ¿No es ésta un intento de una llamada ciencia exacta (o sea positivista) de los hechos sociales, o sea de la política y de la historia? ¿o sea un embrión de filosofía? ¿La sociología no ha tratado de hacer algo similar a la filosofía de la praxis? Pero hay que aclarar lo siguiente: la filosofía de la praxis nació bajo la forma de aforismos y de criterios prácticos por pura casualidad, porque su fundador dedicó sus fuerzas intelectuales a otros problemas, especialmente económicos (en forma sistemática): pero en estos criterios prácticos y en estos aforismos se halla implícita toda una concepción del mundo, una filosofía. La sociología ha sido un intento de crear un método de la ciencia histórico-política, | en dependencia de un sistema filosófico ya elabo- 40 bis
rado, el positivismo evolucionista, sobre el cual la sociología ha reaccionado, pero sólo parcialmente. Así pues, la sociología se ha convertido en

una tendencia en sí misma, se ha convertido en la filosofía de los no filósofos, un intento de describir y clasificar esquemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios construidos sobre el modelo de las ciencias naturales. La sociología es, pues, un intento de descubrir "experimentalmente" las leyes de evolución de la sociedad humana en forma de "prever" el futuro con la misma certeza con que se prevé que de una bellota crecerá una encina. El evolucionismo vulgar está en la base de la sociología que no puede conocer el principio dialéctico con el paso de la cantidad a la calidad, paso que turba toda evolución y toda ley de uniformidad entendida en sentido vulgarmente evolucionista. En todo caso, toda sociología presupone una filosofía, una concepción del mundo, de la cual es un fragmento subordinado. No hay que confundir con la teoría general, o sea con la filosofía, la particular "lógica" interna de las diversas sociologías, lógica por la cual éstas adquieren una coherencia mecánica. Esto no quiere decir, naturalmente, que la búsqueda de las "leyes" de uniformidad no sea algo útil e interesante y que un tratado de observaciones inmediatas de arte político no tenga su razón de ser; pero hay que llamar al pan, pan, y presentar los tratados de tal género como lo que son.

Todos éstos son problemas "teóricos", no los que el autor del *Ensayo* plantea como tales. Las cuestiones que él plantea son cuestiones de orden inmediato, político, ideológico, entendida la ideología como fase intermedia entre la filosofía y la práctica cotidiana, son reflexiones sobre hechos individuales histórico-políticos, desligados y casuales. Una cuestión teórica se le presenta al autor desde el principio cuando menciona una tendencia que niega la posibilidad de construir una sociología de la filosofía de la praxis y sostiene que ésta puede expresarse sólo en trabajos históricos concretos. La objeción, que es importantísima, no es resuelta por el autor más que de palabra.[3] Ciertamente que la filosofía de la praxis se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actividad actual
41 de creación de nueva historia. Pero | se puede hacer la teoría de la historia y de la política, porque si los hechos son siempre identificados y mudables en el flujo del movimiento histórico, los conceptos pueden ser teorizados; de otra manera no se podría ni siquiera saber qué cosa es el movimiento o la dialéctica y se caería en una nueva forma de nominalismo. (Es el no haber planteado con exactitud la cuestión de qué es la "teoría" lo que ha impedido plantear la cuestión de qué es la religión y dar un juicio histórico realista de las filosofías pasadas que son presentadas todas ellas como delirio y locura.)

Nota I. Las llamadas leyes sociológicas, que son asumidas como causas —y tal hecho sucede por tal ley, etcétera— no tienen ningún alcance causal; son casi siempre tautologías y paralogismos. Por lo general no son más que un duplicado del mismo hecho observado. Se describe el hecho o una serie de hechos, con un proceso mecánico de generalización abstrac-

ta, se deriva una relación de semejanza y a esto se le llama ley, que es asumida en función de causa. ¿Pero en realidad qué es lo que se ha encontrado de nuevo? De nuevo no hay más que el nombre colectivo dado a una serie de hechos menudos, pero los nombres no son novedades. (En los tratados de Michels se puede encontrar un registro completo de tales generalizaciones tautológicas: la última y más famosa es la del "jefe carismático").[4] No se observa que así se cae en una forma barroca de idealismo platónico, porque estas leyes abstractas se parecen extrañamente a las ideas puras de Platón que son la esencia de los hechos reales terrestres.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 52-53 y 58.

§ <27>. *Concepto de "ortodoxia"*. De algunos puntos desarrollados anteriormente, se desprende que el concepto de "ortodoxia" debe ser renovado y reconducido a sus orígenes auténticos. La ortodoxia no debe ser buscada en este o aquel seguidor de la filosofía de la praxis, en esta o aquella tendencia vinculada a corrientes extrañas a la doctrina original, sino en el concepto fundamental de que la filosofía de la praxis "se basta a sí misma", contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una concepción del mundo total e integral, una total filosofía y teoría de las ciencias naturales, y no sólo eso, sino también para vivificar una organización práctica integral de la sociedad, o sea para convertirse en una total, integral civilización. Este concepto así | renovado de ortodoxia, 41 bis
sirve para precisar mejor el atributo de "revolucionario" que con tanta facilidad se suele aplicar a diversas concepciones del mundo, teorías, filosofías. El cristianismo fue revolucionario en comparación con el paganismo porque fue un elemento de completa escisión entre los defensores del viejo y del nuevo mundo. Una teoría es "revolucionaria" precisamente en la medida en que es elemento de separación y distinción consciente en dos campos, en cuanto que es un vértice inaccesible al campo adversario. Considerar que la filosofía de la praxis no es una estructura de pensamiento completamente autónoma e independiente, antagónica a todas las filosofías y las religiones tradicionales, significa en realidad no haber cortado los lazos con el viejo mundo, si no es que significa, además, haber capitulado. La filosofía de la praxis no tiene necesidad de apoyos heterogéneos, ella misma es tan robusta y fecunda en nuevas verdades que el viejo mundo recurre a ella para equipar su arsenal con armas más modernas y eficaces. Esto significa que la filosofía de la praxis comienza a ejercer su propia hegemonía sobre la cultura tradicional, pero ésta, que es todavía robusta y sobre todo es más refinada y amanerada, trata de reaccionar como la Grecia derrotada, para acabar por vencer al tosco vencedor romano.

Puede decirse que gran parte de la obra filosófica de B. Croce representa este intento de reabsorber la filosofía de la praxis e incorporarla

como sierva de la cultura tradicional. Pero como se ve en el *Ensayo*, incluso partidarios que se llaman "ortodoxos" de la filosofía de la praxis caen en la trampa y ellos mismos conciben su filosofía como subordinada a una teoría general materialista (vulgar) como otros a la idealista. (Esto no quiere decir que entre la filosofía de la praxis y las viejas filosofías no *existan relaciones, pero éstas son menores <respecto> a las existentes* entre el cristianismo y la filosofía griega.) En el librito de Otto Bauer sobre la religión se pueden encontrar algunos indicios de las combinaciones a que ha dado lugar este erróneo concepto de que la filosofía de la praxis no es autónoma e independiente, sino que tiene necesidad de
42 apoyarse en otra filosofía, materialista o idealista, según el | caso. Bauer sostiene, como tesis política, el agnosticismo de los partidos y el permiso dado a sus miembros de agruparse en idealistas, materialistas, ateos, católicos, etcétera, o sea del más abyecto y vil oportunismo.[1]

Nota I. Una de las causas del error por el que se va en busca de una filosofía general que esté en la base de la filosofía de la praxis y se niega implícitamente a ésta una originalidad de contenido y de método, parece consistir en lo siguiente: que se crea una confusión entre la cultura filosófica personal del fundador de la filosofía de la praxis, o sea entre las corrientes filosóficas y los grandes filósofos en los que se interesó intensamente cuando joven y cuyo lenguaje a menudo reproduce (aunque siempre con espíritu de desapego y haciendo notar en ocasiones que así quiere hacer comprender mejor su propio concepto), y los orígenes o las partes constitutivas de la filosofía de la praxis. Este error tiene toda una historia, especialmente en la crítica literaria, y es sabido que el trabajo de reducir grandes obras poéticas a sus fuentes constituyó, en cierta época, el esfuerzo máximo de muchos insignes eruditos. La cuestión se sitúa en su forma externa en los llamados plagios, pero también es sabido que incluso para algunos "plagios" e incluso reproducciones literales, no está excluido que se pueda alegar una originalidad de la obra plagiada o reproducida. Pueden citarse dos ejemplos insignes: 1] El soneto de Tansillo reproducido por Giordano Bruno en los *Eroici furori* (o en la *Cena della Ceneri*) *"Poiché spiegate ho l'ali al bel desio"* (que en Tansillo era un soneto de amor para la marquesa del Vasto); 2] Los versos para los muertos de Dogali ofrecidos por D'Annunzio como propios para un número único y que fueron copiados al pie de la letra de una antología de Tommaseo de cantos servios.[2] Sin embargo, en Bruno y en D'Annunzio estas reproducciones adquieren un gusto nuevo y original que hace olvidar su origen. El estudio de la cultura filosófica de un hombre como el fundador de la filosofía de la praxis no sólo es interesante, sino que es necesario siempre que no se olvide que forma parte exclusivamente de la reconstrucción de su biografía intelectual y que los elementos de espinozismo, de feuerbachismo, de hegelianismo, de materialismo francés, etcé-

tera, no son en absoluto partes esenciales de la filosofía de la praxis ni ésta se reduce a aquéllos, sino que lo que más interesa es precisamente la superación de las viejas filosofías, la nueva síntesis o los elementos de una nueva síntesis, el nuevo modo de | concebir la filosofía en la que los 42 bis
elementos se hallan contenidos en los aforismos o dispersos en los escritos del fundador de la filosofía de la praxis y que justamente hay que identificar y desarrollar coherentemente. En cuanto teoría, la filosofía de la praxis no se confunde y no se reduce a ninguna otra filosofía: no sólo es original en cuanto que supera a las filosofías precedentes, sino especialmente en cuanto que abre un camino completamente nuevo, o sea que renueva de arriba abajo el modo de concebir la filosofía misma. En cuanto investigación histórico-biográfica se estudiará cuáles fueron los intereses que sirvieron de base al fundador de la filosofía de la praxis para su filosofar, tomando en cuenta la psicología del joven estudioso que en cada caso se deja atraer intelectualmente por cada nueva corriente que estudia y examina, y que se forma su propia individualidad por este mismo errar que crea el espíritu crítico y la fuerza de pensamiento original después de haber experimentado y confrontado tantos pensamientos contrastantes —qué elementos incorporó haciéndolos homogéneos a su pensamiento, pero especialmente aquello que es nueva creación. Es cierto que el hegelianismo es el más importante (relativamente) de los motivos del filosofar de nuestro autor, incluso y especialmente porque el hegelianismo intentó superar las concepciones tradicionales de idealismo y materialismo en una nueva síntesis que ciertamente tuvo una importancia excepcional y representa un momento histórico-mundial de la investigación filosófica. Así sucede que cuando en el *Ensayo* se dice que el término "inmanencia" en la filosofía de la praxis se emplea en sentido metafórico,[3] no se dice nada en absoluto; en realidad el término inmanencia ha adquirido un significado peculiar que no es el de los "panteístas", ni tiene otro significado metafísico-tradicional, sino que es nuevo y precisa ser establecido. Se ha olvidado, en una expresión muy común, que había que poner el acento en el segundo término "histórico" y no en el primero de origen metafísico. La filosofía de la praxis es el "historicismo" absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea hay que excavar el filón de la nueva concepción del mundo.

Nota II. A propósito de la importancia que puede tener la nomencla- 43
tura para las cosas nuevas. En el *Marzocco* del 2 de octubre de 1927, en el capítulo XI de los "Bonaparte a Roma" de Diego Angeli, dedicado a la princesa Carlota Napoleón (hija del rey José y mujer de Napoleón Luis, hermano de Napoleón III, muerto en la insurrección de Romaña en 1831) se reproduce una carta de Pietro Giordani a la princesa Carlota, en la que Giordani escribe algunos de sus pensamientos personales sobre

Napoleón I. En 1805, en Bolonia, Napoleón fue a visitar el "Instituto" (Academia de Bolonia) y conversó largamente con aquellos científicos (entre quienes se encontraba Volta). Entre otras cosas dijo: "...Yo creo que cuando en las ciencias se encuentra algo verdaderamente nuevo, hay que adjudicarle un vocablo completamente nuevo, para que la idea resulte precisa y definida. Si dais un nuevo significado a un viejo vocablo, aun cuando declaréis que la antigua idea ligada a aquella palabra no tiene nada en común con la idea que se le atribuye actualmente, las mentes humanas jamás podrán dejar de considerar que exista alguna semejanza y conexión entre la idea antigua y la nueva; y eso confunde la ciencia y produce además inútiles disputas".[4] Según Angeli, la carta de Giordani, sin fecha, puede considerarse como escrita en la primavera de 1831 (por lo que puede pensarse que Giordani recordaba el contenido general de la conversación con Napoleón, pero no la forma exacta). Habría que ver si Giordani, en sus libros sobre la lengua, expone conceptos sobre esta cuestión.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 53-53 bis, 51-51 bis y 65.

§ <28>. *La inmanencia y la filosofía de la praxis.* En el *Ensayo* se indica que en la filosofía de la praxis los términos de "inmanencia" e "inmanente" son ciertamente usados, pero que "evidentemente" este uso es sólo "metafórico".[1] Perfectamente. ¿Pero acaso así se ha explicado que es lo que "metafóricamente" significan inmanencia e inmanente? ¿Por qué estos términos han seguido siendo usados y no han sido sustituidos? ¿Sólo por el horror a crear nuevos vocablos? De costumbre, cuando una nueva concepción del mundo sucede a una precedente, el lenguaje precedente sigue siendo usado, pero es usado metafóricamente. Todo el lenguaje es un continuo proceso de metáforas, y la historia de la semántica es un aspecto de la historia de la cultura: el lenguaje es al mismo tiempo
43 bis una | cosa viva y un museo de fósiles de la vida y las civilizaciones pasadas. Cuando yo empleo la palabra desastre nadie puede culparme de creencias astrológicas, y cuando digo "¡por Baco!" nadie puede creer que yo sea un adorador de las divinidades paganas, sin embargo esas expresiones son una prueba de que la civilización moderna es un desarrollo tanto del paganismo como de la astrología. El término "inmanencia" en la filosofía de la praxis tiene su significado preciso, que se esconde bajo la metáfora y esto es lo que había que definir y precisar; en realidad esta definición habría sido verdaderamente "teoría". La filosofía de la praxis continúa la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la conduce al terreno concreto de la historia. El uso es metafórico sólo en el sentido de que la vieja inmanencia está superada, ha sido superada, pero sin embargo sigue considerándose como eslabón en

el proceso de pensamiento del que ha nacido lo nuevo. Por otra parte, el nuevo concepto de "inmanencia" ¿es completamente nuevo? Parece que en Giordano Bruno, por ejemplo, se encuentran muchos rastros de tal concepción nueva; los fundadores de la filosofía de la praxis conocían a Bruno. Lo conocían y quedan rastros de obras de Bruno apostilladas por ellos.[2] Por lo demás, Bruno no dejó de tener influencia en la filosofía clásica alemana, etcétera. He aquí muchos problemas de historia de la filosofía que no carecerían de utilidad.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 55-55 bis.

§ <29>. *El "instrumento técnico"*. La concepción del "instrumento técnico"[1] es completamente errada en el *Ensayo popular*. Del ensayo de B. Croce sobre Achille Loria *(Materialismo storico ed economia marxistica)* se desprende que precisamente fue Loria el primero en emplear arbitrariamente (o por vanidad pueril de descubrimientos originales) la expresión de "instrumento técnico" en sustitución de la de "fuerzas materiales de producción" y de "conjunto de relaciones sociales".[2]

En el prefacio a la *Crítica de la economía política* se dice: "En la producción social de su vida los hombres entran entre ellos en relaciones determinadas, necesarias e independientes de su arbitrio, o sea en relaciones de producción, las cuales corresponden a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción. El conjunto | de tales 44 relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, o sea la base real sobre la cual se eleva una superestructura política y jurídica, y a la cual corresponden determinadas formas sociales de la conciencia [. . .] En un punto determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad se encuentran en contradicción con las relaciones de producción prexistentes (o sea con las relaciones de la propiedad, lo que es el equivalente jurídico de tal expresión), dentro de las cuales aquellas fuerzas se movían anteriormente. Estas relaciones de producción, de fuerzas de desarrollo de las fuerzas productivas, se convierten en su impedimento. Y entonces da comienzo una época de revolución social. Con la transformación del fundamento económico se revoluciona y precipita, más o menos rápidamente, la colosal superestructura que se halla encima [. . .] Una formación[a] social no perece, mientras no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales tiene campo suficiente; y nuevas relaciones de producción no se inician, si antes las condiciones materiales para su existencia no han sido incubadas en el seno de la sociedad ya existente." (Traducido al italiano por Antonio Labriola en su escrito: *In memoria.*)[3] Y he aquí la recomposición de Loria (en *La terra*

[a] En el manuscrito: "forma".

e il sistema sociale, Verona, Drucker, 1892 p. 19, pero Croce afirma que en otros escritos de Loria existen otras): "A una determinada etapa del instrumento productivo corresponde, y sobre él se erige, un sistema de producción dado, y por lo tanto de relaciones económicas, las cuales forjan después todo el modo de ser de la sociedad. Pero la evolución incesante de los métodos productivos genera antes o después una metamorfosis radical del instrumento técnico, la cual hace intolerable aquel sistema de producción y de economía, que se basaba en la etapa anterior de la técnica. Entonces la fuerza económica envejecida es destruida mediante una revolución social y sustituida por una forma económica superior, que responde a la nueva fase del instrumento productivo".[4] (Un ensayo brillantísimo y digno de fama es el que ha escrito Loria sobre las virtudes insólitas del instrumento técnico en el artículo "L'influenza sociale dell'aeroplano" publicado en la *Rassegna Contemporanea* del duque de Cesarò en un fascículo de 1912.)[5] Croce añade que en la *Crítica de la Economía Política* (vol. I, p. 143 n. y en 335-36 n.) y en otras partes se pone de relieve la importancia de los inventos técnicos y se invoca una historia de la técnica, pero no existe ningún escrito en el que el
44 bis "instrumento | técnico" se presente como la *causa* única y suprema del desarrollo económico. El párrafo del <prefacio a> *Zur Kritik* contiene las expresiones "grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción", "modo de producción de la vida material", "condiciones económicas de la producción" y similares, las cuales afirman ciertamente que el desarrollo económico es determinado por condiciones materiales, pero nunca reducen éstas a la sola "metamorfosis del instrumento técnico". Croce añade, además, que el fundador de la filosofía de la praxis nunca se propuso estas investigaciones en torno a la *causa última* de la vida económica. "Su filosofía no era tan barata. No había 'coqueteado' en vano con la dialéctica de Hegel, para ir luego a buscar las *causas últimas*."[6]

Hay que señalar que en el *Ensayo popular* ni se reproduce el fragmento del prefacio a *Zur Kritik* ni se hace mención del mismo.[7] Lo cual resulta bastante extraño, tratándose de la fuente auténtica más importante para una reconstrucción de la filosofía de la praxis. Por otra parte, a este respecto, el modo de pensar expuesto en el *Ensayo* no es diferente del de Loria, si no es incluso más criticable y superficial. En el *Ensayo* no se comprende exactamente qué cosa es la estructura, la superestructura, el instrumento técnico: todos los conceptos generales son en él nebulosos y vagos. El instrumento técnico es concebido en forma tan genérica que viene a significar cualquier herramienta y utensilio, hasta los instrumentos que emplean los científicos en sus experimentos y. . .los instrumentos musicales. Este modo de plantear la cuestión hace las cosas inútilmente complicadas. Partiendo de este barroco modo de pensar surge toda una serie de cuestiones barrocas: por ejemplo, ¿las bibliotecas son estructura

o superestructuras? ¿y los gabinetes experimentales de los científicos? Si puede sostenerse que un arte o una ciencia se desarrollan mediante el desarrollo de sus respectivos instrumentos técnicos, ¿por qué no podría sostenerse respectivamente lo contrario o incluso que ciertas formas instrumentales son al mismo tiempo estructura y superestructura? Podría decirse que ciertas superestructuras tienen su propia estructura particular aunque sin dejar de ser superestructuras: así el arte tipográfico sería la estructura material de toda una serie | o más bien de todas las ideologías, 45
y bastaría la existencia de la industria tipográfica para justificar materialistamente toda la historia. Quedaría aún el caso de la matemática pura, del álgebra, que no teniendo instrumentos propios no podrían desarrollarse. Es evidente que toda la teoría del instrumento técnico del *Ensayo* es sólo un abracadabra y que puede parangonarse con la teoría de la "memoria" elucubrada por Croce para explicar por qué los artistas no se conforman con concebir sus obras sólo idealmente sino que las escriben o las esculpen, etcétera (con la fenomenal objeción de Tigher a propósito de la arquitectura, en la que sería un poco difícil de aceptar que para mantener la memoria de un palacio, el ingeniero lo construya),[8] etcétera. Es cierto que todo ello es una desviación infantil de la filosofía de la praxis, determinada por la convicción barroca de que cuanto más se recurre a objetos "materiales", tanto más ortodoxo se es.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 56 bis-57 y 51 bis-52

§ <30>. *La "materia".* ¿Qué entiende por "materia" el *Ensayo popular?* En un ensayo popular, más aún que en un libro para especialistas, y especialmente en éste que pretende ser el primer trabajo de su clase, hay que definir con exactitud no sólo los conceptos fundamentales, sino toda la terminología, para evitar las causas de error ocasionadas por las acepciones populares y vulgares de las palabras científicas. Es evidente que para la filosofía de la praxis la "materia" no debe ser entendida ni en el significado que se desprende de las ciencias naturales (física, química, mecánica, etcétera, y estos significados deben registrarse y estudiarse en su desarrollo histórico) ni en sus significados tales como se desprenden de las diversas metafísicas materialistas. Las diversas propiedades físicas (químicas, mecánicas, etcétera) de la materia <que> en su conjunto constituyen la materia misma (a menos que no se recaiga en una concepción del nóumeno kantiano) son consideradas, pero sólo en cuanto resultan "elemento económico" productivo. La materia, pues, no debe ser considerada como tal, sino como social e históricamente organizada para la producción, y de ahí la ciencia natural como esencialmente una categoría histórica, una relación humana. ¿El conjunto de las propiedades de todo tipo de material ha sido alguna vez el mismo? La historia de las ciencias

técnicas demuestra que no. ¿Durante cuanto tiempo no se hizo caso de la
45 bis fuerza mecánica | del vapor? ¿Y puede decirse que tal fuerza mecánica existiera antes de ser utilizada por las máquinas humanas? Entonces, ¿en qué sentido y hasta qué punto no es cierto que la naturaleza no da lugar a descubrimientos e inventos de fuerzas preexistentes, de cualidades preexistentes de la materia, sino sólo a "creaciones" que están estrechamente ligadas a los intereses de la sociedad, al desarrollo y a las ulteriores necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas? Y el concepto idealista de que la naturaleza no es otra cosa que la categoría económica, *¿no podría, depurado de sus superestructuras especulativas, ser reducido* a términos de filosofía de la praxis y ser demostrado históricamente como vinculado a ésta y como un desarrollo de ésta? En realidad la filosofía de la praxis no estudia una máquina para conocer y establecer la estructura atómica de su material, las propiedades físico-químico-mecánicas de sus componentes naturales (objeto de estudio de las ciencias exactas y de la tecnología), sino en cuanto que es un momento de las fuerzas materiales de producción, en cuanto que es objeto de propiedades de determinadas fuerzas sociales, en cuanto que expresa una relación social y ésta corresponde a un determinado periodo histórico. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es el elemento menos variable en el desarrollo histórico, es aquél que una y otra vez puede ser identificado y medido con exactitud matemática, que puede dar lugar por lo tanto a ob*servaciones y a criterios de carácter experimental y por lo tanto a la re*construcción de un robusto esqueleto del futuro histórico. La variabilidad del conjunto de las fuerzas materiales de producción es también mensurable y se puede establecer con cierta precisión cuando su desarrollo pasa a ser de cuantitativo a cualitativo. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es al mismo tiempo una cristalización de toda la historia pasada y la base de la historia presente y futura, es un documento y al mismo tiempo una activa fuerza actual de propulsión. Pero el concepto de actividad de estas fuerzas no puede ser confundido y ni siquiera parangonado con la actividad en el sentido físico o metafísico. La electricidad es históricamente activa, pero no como simple fuerza natural (como descarga eléctrica que provoca incendios, por ejemplo), sino como un ele-
46 mento de produc|ción dominado por el hombre e incorporado al conjunto *de las fuerzas materiales de producción; objeto de propiedad privada.* Como fuerza natural abstracta, la electricidad existía incluso antes de su reducción a fuerza productiva, pero no operaba en la historia, y era un tema de hipótesis en la historia natural (y antes era la "nada" histórica, porque nadie se ocupaba de ella y, es más, todos la ignoraban).

Estas observaciones sirven para hacer comprender cómo el elemento causal adoptado por las ciencias naturales para explicar la historia humana es un puro arbitrio, cuando no es un regreso a las viejas interpreta-

ciones ideológicas. Por ejemplo, el *Ensayo* afirma que la nueva teoría atómica destruye el individualismo (las robinsonadas).[1] ¿Pero qué significa esto? ¿Qué significa este acercamiento de la política a las teorías científicas sino que la historia es movida por estas teorías científicas, o sea por las ideologías, por lo que por querer ser ultramaterialistas se incurre en una forma barroca de idealismo abstracto? Tampoco se puede responder que no es la teoría atómica la que ha destruido el individualismo, sino la realidad natural que la teoría describe y comprueba, sin caer en las más complicadas contradicciones, porque esta realidad natural se supone anterior a la teoría y por lo tanto operante cuando el individualismo estaba en auge. ¿Cómo es que, entonces, no operaba la realidad "atómica" siempre, si ésta era y es una ley natural, sino que para operar tuvo que esperar a que los hombres construyesen una teoría? ¿Los hombres obedecen sólo a las leyes que conocen, como si fuesen leyes emanadas de los Parlamentos? ¿Y quién podría hacer observar a los hombres las leyes que ignoran, de acuerdo con el principio de la legislación moderna según el cual la ignorancia de la ley no puede ser invocada por el reo? (Tampoco puede decirse que las leyes de una determinada ciencia natural son idénticas a las leyes de la historia, o que siendo todo el conjunto de las ideas científicas una unidad homogénea, se puede reducir una ciencia a otra o una ley a otra, porque en este caso ¿en virtud de qué privilegio este determinado elemento de la física y no otro puede ser reducible a la unidad de la concepción del mundo?) En realidad, éste es sólo uno de tantos elementos del *Ensayo popular* que demuestran el superficial planteamiento del problema de la filosofía de la ¦ praxis, el no haber sabido dar a esta 46 bis
concepción del mundo su autonomía científica y la posición que le corresponde frente a las ciencias naturales, incluso, peor aún, frente a aquel vago concepto de ciencia en general que es propio de la concepción vulgar del pueblo (para el cual hasta los juegos de prestidigitación son ciencia). ¿La teoría atómica moderna es una teoría "definitiva", establecida de una vez por todas? ¿Quién, qué científico osaría afirmarlo? ¿O no es, por el contrario, simplemente una hipótesis científica que podrá ser superada, o sea absorbida en una teoría más vasta y general? ¿Por qué, pues, la referencia a esta teoría debería haber sido decisiva y haber puesto fin a la cuestión del individualismo y de las robinsonadas? (Aparte del hecho de que las robinsonadas pueden ser en ocasiones esquemas prácticos construidos para indicar una tendencia o para una demostración mediante el absurdo: incluso el autor de la *Economía crítica* recurrió a algunas robinsonadas). Pero hay otras cuestiones: si la teoría atómica fuese lo que el *Ensayo* pretende, dado que la historia de la sociedad es una serie de mutaciones y las formas de sociedad han sido numerosas, mientras que la teoría atómica sería el reflejo de una realidad natural siempre igual ¿cómo es que la sociedad no ha obedecido siempre a esta ley? ¿O se pre-

tendería que la transición del régimen corporativo medieval al individualismo económico haya sido anticientífica, un error de la historia y la naturaleza? Según la teoría de la praxis es evidente que no es la teoría atómica la que explica la historia humana, sino viceversa, esto es, que la teoría atómica, como todas las hipótesis y las opiniones científicas, son superestructuras. [La teoría atómica serviría para explicar al hombre biológico como un agregado de cuerpos diversos y para explicar la sociedad de los hombres. ¡Qué teoría más amplia!]

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 58 bis-59 bis.

§ <31>. *La causa última.* Uno de los rasgos más visibles de vieja metafísica en el *Ensayo popular* es el intento de reducirlo todo a una causa, la causa última, la causa final.[1] Se puede reconstruir la historia del problema de la causa única y última y demostrar que ésta es una de las manifestaciones de la "búsqueda de dios". Contra este dogmatismo recordar una vez más las dos cartas de Engels publicadas en el *Sozialistische Akademiker.*[2]

47 § <32>. *Cantidad y calidad.* En el *Ensayo popular* se dice (ocasionalmente, porque la afirmación no está justificada, valorada, no expresa un concepto fecundo, sino que es casual, sin nexos antecedentes y subsecuentes) que cada sociedad es algo más que la mera suma de sus componentes individuales.[1] Esto es cierto abstractamente, ¿pero qué significa concretamente? La explicación que se nos ha dado, empíricamente, ha sido a menudo una cosa barroca. Se ha dicho que cien vacas una por una son algo bien distinto de cien vacas juntas que entonces son un rebaño, haciendo una simple cuestión de palabras. Así se ha dicho que, en la numeración, llegados a diez tenemos una decena, como si no existiese el par, el terceto, el cuarteto, etcétera, o sea un simple modo distinto de numerar. La explicación teórico-práctica más concreta se tiene en el primer volumen de la *Crítica de la economía política,* donde se demuestra que en el sistema de fábrica existe una cuota de producción que no puede ser atribuida a ningún trabajador individual, sino al conjunto de los obreros, al hombre colectivo.[2] Algo semejante sucede para la sociedad entera, que está basada en la división del trabajo y de las funciones y por lo tanto vale más que la suma de sus componentes. Cómo ha "concretado" la filosofía de la praxis la ley hegeliana de la cantidad que se convierte en calidad es otro de aquellos problemas teóricos que el *Ensayo popular* no plantea, sino que considera ya sabidos, cuando no se conforma con simples juegos de palabras como aquellos sobre el agua que al cambiar de temperatura cambia de estado (sólido, líquido, gaseoso), que es un hecho puramente

mecánico, determinado por un agente externo (el fuego, el sol, o la evaporación del ácido carbónico sólido, etcétera).

¿Quién será en el hombre este agente externo? En la fábrica es la división del trabajo, etcétera, condiciones creadas por el hombre mismo. En la sociedad es el conjunto de las fuerzas productivas. Pero el autor del *Ensayo* no ha pensado que si cada agregado social es algo más (e incluso algo distinto) que la suma de sus componentes, ello significa que la ley o el principio que explica el desarrollo de la sociedad no puede ser una ley física, porque en la física no se sale nunca de la esfera de la cantidad si no es en metáfora. Sin embargo, en la filosofía de la praxis la calidad está siempre vinculada a la cantidad, e incluso seguramente en tales conexiones es su parte más original y fecunda. De hecho, el idea|lismo hipos- 47 bis
tatiza este algo más, la calidad, hace de ella un ente en sí mismo, el "espíritu", así como la religión hizo de ella la divinidad. Pero si es hipóstasis la de la religión y la del idealismo, o sea abstracción arbitraria y no proceso de distinción analítica prácticamente necesario por razones pedagógicas, es también hipóstasis la del materialismo vulgar, que diviniza una materia hipostática.

Hay que confrontar este modo de ver en la concepción de la sociedad con la concepción del Estado propia de los idealistas actuales. Para los actualistas el Estado acaba por ser precisamente este algo de superior a los individuos (si bien después de las consecuencias que Spirito sacó a propósito de la propiedad de la identificación idealista del individuo y del Estado, Gentile en la *Educazione Fascista* de agosto de 1932[3] ha precisado prudentemente). La concepción de los actualistas vulgares cayó tan bajo en el puro psitacismo, que la única crítica posible era la caricatura humorística. Se podía imaginar un recluta que expone a los oficiales reclutadores la teoría del Estado superior a los individuos y pide que dejen libre su persona física y material y enrolen a aquella cosita que contribuye a construir ese algo nacional que es el Estado. O recordar la historia del *Novellino* en la que el sabio Saladino dirime la disputa entre el cocinero que quiere ser pagado por el uso de las emanaciones aromáticas de sus viandas y el mendigo que no quiere pagar: Saladino hace pagar con el tintineo de las monedas y dice al cocinero que se embolse el sonido así como el mendigo se comió los eflu|vios aromáticos.[4]

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 64-64 bis.

§ <33>. *Cuestiones generales.* Un tratamiento sistemático de la filosofía de la praxis no puede pasar por alto ninguna de las partes constitutivas de la doctrina de su fundador. ¿Pero en qué sentido debe entenderse esto? Tal examen debe tratar toda la parte general filosófica, por lo tanto debe desarrollar coherentemente todos los conceptos generales de una

metodología de la historia y de la política, y además del arte, de la economía, de la ética y debe, en la relación general, hallar lugar para una teoría de las ciencias naturales. Una concepción muy difundida es que la filosofía de la praxis es una pura filosofía, la ciencia de la dialéctica, y
48 que las otras partes son la economía | y la política, por lo que se dice que la doctrina está formada de tres partes constitutivas, que son al mismo tiempo la coronación y la superación del grado más alto que hacia 1848 había alcanzado la ciencia de las naciones más avanzadas de Europa: la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la actividad y la ciencia política francesas.[1] Esta concepción, que es más una investigación general de las fuentes históricas que una clasificación nacida de lo íntimo de la doctrina, no puede contraponerse como esquema definitivo a cualquier otra organización de la doctrina que sea más apegada a la realidad. Se preguntará si la filosofía de la praxis no es acaso específicamente una teoría de la historia, y se responde que ello es cierto, pero por eso la política y la economía no pueden separarse de la historia, incluso en las fases especializadas, de ciencia y arte de la política y de ciencia y política económica. Esto es, después de haber, en la parte filosófica general (que <es> la filosofía de la praxis propiamente dicha, la ciencia de la dialéctica o gnoseología, en la que los conceptos generales de historia, de política, de economía se anudan en una unidad orgánica) desarrollado la tarea principal, es útil, en un ensayo popular, dar las nociones generales de cada momento o parte constitutiva, incluso en cuanto ciencia independiente y distinta. Si se observa bien, se ve que en el *Ensayo popular* todos estos puntos son por lo menos rozados, pero casualmente, no coherentemente, en forma caótica e indistinta, porque falta todo concepto claro y preciso de qué es la misma filosofía de la praxis.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), p. 74 bis.

§ <34>. *La objetividad del mundo externo.* La expresión de Engels de que "la materialidad del mundo es demostrada por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales"[1] debería ser analizada y precisada. ¿Se entiende por ciencia la actividad teórica o la actividad práctico-experimental de los científicos? ¿o la síntesis de ambas actividades? Podría decirse que en esto se tendría el proceso unitario típico de lo real, en la actividad experimental del científico que es el primer modelo de mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, la célula histórica elemental por la que el hombre, poniéndose en relación con la naturaleza a través de la tecnología, la conoce y la domina. Es indudable que el afian-
48 bis zamiento del método experimental separa dos mundos de la | historia, dos épocas, e inicia el proceso de disolución de la teología y de la metafísica, y de desarrollo del pensamiento moderno, cuya coronación está en la filo-

sofía de la praxis. La experiencia científica es la primera célula del nuevo método de producción, de la nueva forma de unión activa entre el hombre y la naturaleza. El científico-experimentador es [también] un obrero, no un puro pensador, y su pensar es continuamente controlado por la práctica y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta de teoría y práctica.

Nota I. Debe estudiarse la posición del profesor Lukacs con respecto a la filosofía de la praxis. Parece que Lukacs afirma que se puede hablar de dialéctica sólo para la historia de los hombres y no para la naturaleza.[2] Puede estar equivocado y puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre está equivocado porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía greco-cristiana e incluso propia del idealismo, que realmente no logra unificar y poner en relación al hombre y a la naturaleza más que verbalmente. Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (incluso a través de la historia de la ciencia), ¿cómo puede la dialéctica ser apartada de la naturaleza? Seguramente Lukacs, por reacción contra las teorías barrocas del *Ensayo popular,* ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo. Es cierto que en Engels (*Anti-Dühring*) se encuentran muchas ideas que pueden conducir a las desviaciones del *Ensayo*. Se olvida que Engels, no obstante haber trabajado largo tiempo, dejó muy pocos materiales sobre la obra prometida para demostrar la dialéctica ley cósmica y se exagera al afirmar la identidad de pensamiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 80 y 77-77 bis.

§ <35>. *La teleología.* En la cuestión de la teleología resalta aún más vívidamente el defecto del *Ensayo* al presentar las doctrinas filosóficas pasadas en un mismo plano de trivialidad y banalidad, de manera que al lector le parece que toda la cultura pasada fue una fantasmagoría de bacantes presas de delirio. El método es reprobable desde muchos puntos de vista: un lector serio, que extienda sus nociones y profundice sus estudios, cree que ha sido objeto de burla y extiende sus sospechas a todo el conjunto del sistema. Es fácil aparentar que se ha superado una posición rebajándola, pero se trata de pura ilusión verbal. Presentar tan burlescamente las cuestiones puede tener un signi|ficado en Voltaire, pero no es 49
Voltaire todo el que quiere serlo, es decir, no es gran artista.

Así el *Ensayo* presenta la cuestión de la teleología en sus manifestaciones más infantiles, mientras que olvida la solución dada por Kant.[1] Seguramente se podría demostrar que en el *Ensayo* hay mucha teleología inconsciente que reproduce sin saberlo el punto de vista de Kant: por ejemplo el capítulo sobre el "Equilibrio entre la naturaleza y la sociedad".[2]

De las *Xenie* de Goethe: "El Teleólogo: —Al buen Creador del mundo adoramos, que, cuando — creó el alcornoque, inventó juntamente el tapón" (traducción de B. Croce en el libro sobre *Goethe,* p. 262). Croce pone esta nota: "Contra el finalismo extrínseco, generalmente aceptado en el siglo XVIII, y que Kant había criticado recientemente sustituyéndolo por un más profundo concepto de la finalidad".[3] En otro lugar y otra forma Goethe repite este mismo motivo y dice haberlo derivado de Kant: "Kant es el más eminente de los filósofos modernos, aquél cuyas doctrinas han influido principalmente en mi cultura. La distinción del sujeto y el objeto y el principio científico de que cada cosa existe y se desarrolla por su propia e intrínseca razón (que el alcornoque, para decirlo proverbialmente, no nace para servir de tapón a nuestras botellas) la tuve yo en común con Kant, y a continuación apliqué mucho estudio a su filosofía".[4]

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 54 bis-55 y 60; y *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 79.

III. *La ciencia y las ideologías "científicas"*

§ <36>. La afirmación de Eddington: "Si en el cuerpo de un hombre eliminásemos todo el espacio carente de materia y reuniésemos sus protones y electrones en una sola masa, el hombre (el cuerpo del hombre) se reduciría a un corpúsculo apenas visible bajo el microscopio" (cfr. *La naturaleza del mundo físico,* edición francesa, p. 20)[1] ha impresionado y puesto en movimiento la fantasía de G. A. Borgese (cfr. su librito).[2] ¿Pero
49 bis qué significa concretamente la afirmación de Eddington? Si | reflexionamos un poco, no significa absolutamente nada, aparte de su significado literal. Aún suponiendo que la reducción arriba descrita fuese llevada a cabo (¿por quién?) pero se extendiese a todo el mundo, las relaciones no cambiarían, las cosas quedarían tal y como están. Las cosas cambiarían solamente si los hombres o determinados hombres sufriesen esta reducción de modo que tuviéramos, en hipótesis, una realización de algunos capítulos de los Viajes de Gulliver, con los liliputienses, los gigantes y Borgese-Gulliver entre ellos.

En realidad se trata de puros juegos de palabras, de ciencia novelada, no de un nuevo pensamiento científico o filosófico, de un modo de plantear las cuestiones apto solamente para hacer fantasear a las cabezas huecas. ¿Acaso la materia vista bajo el microscopio no es ya materia realmente objetiva, sino una creación del espíritu humano que no existe objetivamente o empíricamente? Se podría recordar, a este propósito, el cuento judío de la muchacha que ha sufrido un daño pequeño pequeño, tic... como un golpecito de uña. En la física de Eddington y en muchas otras manifestaciones científicas modernas, la sorpresa del lector ingenuo depende del hecho de que las palabras empleadas para indicar determinados

hechos son forzadas para indicar arbitrariamente hechos absolutamente distintos. Un cuerpo sigue siendo "masivo" en el sentido tradicional por más que la "nueva" física demuestre que está constituido por 1/1 000 000 de materia y 999 999 partes de vacío. Un cuerpo es "poroso" en el sentido tradicional y no se vuelve poroso en el sentido de la "nueva" física incluso después de la afirmación de Eddington. La posición del hombre sigue siendo la misma, ninguno de los conceptos fundamentales de la vida es desequilibrado en lo más mínimo y mucho menos trastocado. Las glosas de los distintos Borgese servirán únicamente, a la larga, para hacer que resulten ridículas las concepciones subjetivistas de la realidad que permiten tan banales jueguitos de palabras.

El profesor Mario Camis (*Nuova Antologia* del 1º de noviembre de 1931, en la sección "Scienze biologiche e mediche" escribe: "Considerando la insuperada minuciosidad de estos métodos de inves|tigación 50
nos venía a la memoria la expresión de un miembro del último congreso filosófico de Oxford, el cual, según refiere Borgese, hablando de los fenómenos infinitamente pequeños a los que hoy se dirige la atención de tantos, observaba que 'no se pueden considerar independientemente del sujeto que los observa'. Son palabras que inducen a muchas reflexiones y que vuelven a sacar a la luz, desde puntos de vista completamente nuevos, los grandes problemas de la existencia subjetiva del universo y del significado de las informaciones sensoriales en el pensamiento científico". Por lo que nos consta, éste es uno de los pocos ejemplos de infiltración entre los científicos italianos del modo de pensar funambulesco de ciertos científicos, especialmente ingleses, a propósito de la "nueva" física. El profesor Camis habría debido reflexionar que si la observación citada por Borgese hace reflexionar, la primera reflexión debería ser ésta: que la ciencia no puede ya existir tal como ha sido concebida hasta ahora, sino que debe transformarse en una serie de actos de fe en las afirmaciones de los distintos experimentadores, porque los hechos observados no existen independientemente de su espíritu. ¿Todo el progreso científico no se ha manifestado hasta ahora en el hecho de que las nuevas experiencias y observaciones han corregido y ampliado las experiencias y observaciones precedentes? ¿Cómo podría suceder esto si la experiencia dada no se reprodujese no obstante que, cambiado el observador, no pudiese ser controlada, ampliada, dando lugar a nexos nuevos y originales? Pero la superficialidad de la observación de Camis se desprende precisamente del contexto del artículo por el que se hace la cita referida, porque en aquél Camis explica implícitamente cómo es que la expresión que tanto hizo delirar a Borgese puede y debe entenderse en un sentido simplemente empírico y no filosófico. El escrito de Camis es una crítica de la obra *On the principles of renal function* de Gösta Ekehorn (Estocolmo, 1931).[3] Se habla de experimentos con elementos tan pequeños que no pueden

ser descritos (e incluso esto se entiende en sentido relativo) con pala-
50 bis bras | que sean válidas y representativas para los otros, y que por lo
tanto el experimentador no logra aún escindir de su propia personalidad
subjetiva y objetivar: cada experimentador debe llegar a la percepción
con medios propios, directamente, siguiendo minuciosamente todo el pro-
ceso. Hágase esta hipótesis: que no existan microscopios y que sólo al-
gunos hombres tengan la fuerza visual natural igual a la del ojo normal
armado de un microscopio. En esta hipótesis es evidente que los experi-
mentos del observador dotado de una vista excepcional no pueden ser
separados de su personalidad física y psíquica y no pueden ser "repe-
tidos". Sólo la invención del microscopio emparejerá las condiciones fí-
sicas de observación y permitirá a todos los científicos reproducir el ex-
perimento y desarrollarlo colectivamente. Pero esta hipótesis permite ob-
servar e identificar sólo una parte de las dificultades; en los experimentos
científicos no sólo está en juego la fuerza visible. Como dice Camis:
Ekehorn pincha un corpúsculo de riñón de rana con una cánula "cuya
preparación es obra de tanta delicadeza y tan *ligada a las indefinibles e
inimitables intuiciones manuales*[4] del experimentador, que el mismo Eke-
horn, al describir la operación del corte al sesgo del capilar de vidrio, dice
que no puede comunicar los preceptos mediante palabras, sino que debe
conformarse con una vaga indicación". El error consiste en creer que seme-
jantes fenómenos tienen lugar solamente en el experimento científico. En
realidad, en todas las fábricas, para ciertas operaciones industriales de
precisión, existen especialistas individuales, cuya capacidad se basa precisa
y únicamente en la extremada sensibilidad de la vista, del tacto, de la
rapidez del gesto. En los libros de Ford se pueden encontrar ejemplos
a este respecto: en la lucha contra la fricción, para obtener superficies sin
las mínimas granulosidades o desigualdades (lo que permite un ahorro no-
table de material) se han hecho avances increíbles con la ayuda de las
máquinas eléctricas, que comprueban la adherencia perfecta del material
51 como no podría hacerlo el hombre. Debe recordarse el hecho | referido
por Ford de un técnico escandinavo que logró dar al acero tal igualdad
de superficie que para separar dos superficies adheridas hacía falta el
peso de varios quintales.[5]

Por lo tanto, lo que observa Camis no tiene ninguna coherencia con las fantasías de Borgese y de sus fuentes. Si fuera verdad que los fenómenos infinitamente pequeños en cuestión no se pueden considerar existentes independientemente del sujeto que los observa, en realidad no serían ni siquiera "observados", sino "creados" y caerían en el mismo dominio de la pura intuición fantástica del individuo. Habría también que plantear la cuestión de si el mismo individuo puede "dos veces" crear (observar) el mismo hecho. No se trataría siquiera de "solipsismo" sino de demiurgia o de brujería. No los fenómenos (inexistentes) sino estas

intuiciones fantásticas serían entonces el objeto de la ciencia, como las obras de arte. La masa de los científicos, que no goza de facultades demiúrgicas, estudiaría científicamente el pequeño grupo de los grandes científicos taumaturgos. Pero si por el contrario, no obstante todas las dificultades prácticas inherentes a la diversa sensibilidad individual, el *fenómeno se repite y puede ser observado* objetivamente por varios científicos, independientemente unos de otros, ¿qué significa la afirmación hecha por Borgese sino precisamente que se hace una metáfora para indicar las dificultades inherentes a la descripción y a la representación objetiva de los fenómenos observados? Y no parece difícil explicar esta dificultad: 1] con la incapacidad literaria de los científicos, *didácticamente* preparados hasta ahora para describir y representar sólo los fenómenos macroscópicos; 2] con la insuficiencia del lenguaje común, forjado también para los fenómenos macroscópicos; 3] con el desarrollo relativamente pequeño de estas ciencias minimoscópicas, que aguardan un desarrollo ulterior de sus métodos y criterios para ser comprendidas por los *muchos* por comunicación literaria (y no sólo por visión experimental directa, que es privilegio de poquísimos); 4] todavía hay que recordar | que muchos 51 bis
experimentos minimoscópicos son experimentos indirectos, en cadena, cuyo resultado "se ve" en los resultados y no en acción (tal como los experimentos de Rutherford).[6]

Se trata, de todos modos, de una fase transitoria e inicial de una nueva época científica, que ha producido, combinándose con una gran crisis intelectual y moral, una nueva forma de "sofística", que recuerda los clásicos sofismas de Aquiles y la tortuga, del montón y el grano, de la flecha disparada por el arco que no puede afirmarse, etcétera. Sofismas que, sin embargo, han representado una fase en el desarrollo de la filosofía y de la lógica y han servido para refinar los instrumentos del pensamiento.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 52-52 bis y 55 bis-56.

§ <37>. Recopilar las principales definiciones que se han dado de la ciencia (en el sentido de ciencia natural). "Estudio de los fenómenos y de sus leyes de semejanza (regularidad), de coexistencia (coordinación), de sucesión (causalidad)." Otras tendencias, tomando en cuenta el ordenamiento más cómodo que la ciencia establece entre los fenómenos, en forma de poder hacerlos más controlables por el pensamiento y dominarlos para los fines de la acción, definen la ciencia como "la descripción más económica de la realidad". La cuestión más importante a resolver en torno al concepto de ciencia es ésta: si la ciencia puede dar, y de qué manera, la "certeza" de la existencia objetiva de la llamada realidad externa. Para el sentido común la cuestión ni siquiera existe; ¿pero dónde se ha originado la certeza del sentido común? Esencialmente en la reli-

gión (al menos del cristianismo en Occidente); pero la religión es una ideología, la ideología más arraigada y difundida, no una prueba o una demostración. Se puede sostener que es un error pedir a la ciencia como tal la prueba de la objetividad de lo real, porque esta objetividad es una concepción del mundo, una filosofía y no puede ser un dato científico. ¿Qué puede dar la ciencia en esta dirección? La ciencia selecciona las
52 sensaciones, los elementos primordiales del | conocimiento: considera ciertas sensaciones como transitorias, como aparentes, como falaces porque dependen de condiciones individuales especiales, y algunas otras como duraderas, como permanentes, como superiores a las condiciones especiales individuales. El trabajo científico tiene dos aspectos principales: uno que incesantemente rectifica el modo del conocimiento, rectifica y refuerza los órganos de las sensaciones, elabora principios nuevos y complejos de inducción y deducción, o sea que afina los instrumentos mismos de la experiencia y de su control; y otro que aplica este complejo instrumental (de instrumentos materiales y mentales) para establecer aquello que en las sensaciones es necesario y aquello que es arbitrario, individual, transitorio. Se establece lo que es común a todos los hombres, lo que todos los hombres pueden controlar del mismo modo, independientemente unos de otros, con tal de que hayan observado igualmente las condiciones técnicas de investigación. "Objetivo" significa precisa y únicamente esto: que se afirma ser objetivo, realidad objetiva, aquella realidad que es establecida por todos los hombres, que es independiente de todo punto de vista simplemente particular o de grupo. Pero en el fondo también ésta es una concepción particular del mundo, es una ideología. Sin embargo esta concepción, en su conjunto y por la dirección que indica, puede ser aceptada por la filosofía de la praxis en tanto que debe rechazarse la del sentido común, que sin embargo concluye materialmente del mismo modo. El sentido común afirma la objetividad de lo real en cuanto que la realidad, el mundo, ha sido creado por dios independientemente del hombre, antes del hombre; es por lo tanto expresión de la concepción mitológica del mundo; por lo demás, el sentido común, al describir esta objetividad, cae en los errores más groseros, en gran parte permanece aún en la fase de la astronomía ptolomeica, no sabe establecer los nexos reales de causa y efecto, etcétera, o sea que afirma como "objetiva" una cierta "subjetividad" anacrónica, porque ni siquiera sabe concebir que pueda existir una concepción subjetiva del mundo y qué es lo que eso quiere o puede significar. ¿Pero todo lo que la ciencia afirma es "objetivamente"
52 bis verdadero? ¿De forma definitiva? | Si las verdades científicas fuesen definitivas, la ciencia habría dejado de existir como tal, como investigación, como nuevos experimentos, y la actividad científica se reduciría a una divulgación de lo ya descubierto. Lo cual no es cierto, por suerte para la ciencia. Pero si las verdades científicas no son ni siquiera ellas mismas

definitivas y perentorias, también la ciencia es una categoría histórica, es un movimiento en continuo desarrollo. Sólo que la ciencia no plantea ninguna forma de "incognoscible" metafísico, sino que reduce lo que el hombre no conoce a un empírico "no conocimiento" que no excluye la cognoscibilidad, sino que la condiciona al desarrollo de los elementos físicos instrumentales y al desarrollo de la inteligencia histórica de los científicos individualmente considerados.

Si así es, lo que interesa a la ciencia no es tanto la objetividad de lo real, sino el hombre que elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos materiales que refuerzan los órganos sensorios y los instrumentos lógicos (incluidas las matemáticas) de discriminación y de averiguación, o sea la cultura, o sea la concepción del mundo, o sea la relación entre el hombre y la realidad con la mediación de la tecnología. También en la ciencia, buscar la realidad fuera de los hombres, entendido esto en el sentido religioso o metafísico, resulta ser ni más ni menos que una paradoja. Sin el hombre, ¿qué significaría la realidad del universo? Toda la ciencia está ligada a las necesidades, a la vida, a la actividad del hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, incluso científicos, ¿qué sería la "objetividad"? Un caos, o sea nada, el vacío, si es que así puede decirse, porque realmente, si se imagina que no existe el hombre, no se puede imaginar la lengua ni el pensamiento.[1] Para la filosofía de la praxis el ser no puede ser disociado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta disociación se cae en una de tantas formas de religión o en la abstracción sin sentido.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 75-76.

§ <38>. Postular la ciencia como base de la vida, hacer de la ciencia la concepción del mundo por excelencia, la que limpia los ojos de toda
ilusión ideológica, la que pone al hombre ante la realidad tal como | ella 53
es, significa recaer en el concepto de que la filosofía de la praxis tiene necesidad de apoyos filosóficos exteriores a sí misma. Pero en realidad también la ciencia es una superestructura, una ideología. ¿Se puede decir, sin embargo, que en el estudio de las superestructuras la ciencia ocupa un puesto privilegiado, por el hecho de que su reacción sobre la estructura tiene un carácter particular, de mayor extensión y continuidad de desarrollo, especialmente después del siglo XVIII, desde el momento en que se le hizo a la ciencia un lugar aparte en el aprecio general? Que la ciencia es una superestructura lo demuestra también el hecho de que ha tenido periodos enteros de eclipse, oscurecida como lo fue por otra ideología dominante, la religión, que afirmaba haber absorbido a la ciencia misma: así la ciencia y la técnica de los árabes les parecían a los cristianos pura

brujería. Además la ciencia, no obstante todos los esfuerzos de los científicos, no se presenta nunca como desnuda noción objetiva: aparece siempre revestida de una ideología y concretamente es ciencia la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que superan el simple hecho objetivo. Es verdad, sin embargo, que en este campo es relativamente fácil distinguir la noción objetiva del sistema de hipótesis, con un proceso de abstracción que está incluido en la misma metodología científica, de modo que es posible apropiarse la una y rechazar la otra. He ahí por qué un grupo social puede apropiarse la ciencia de otro grupo sin aceptar la ideología (la ideología de la evolución vulgar, por ejemplo), de manera que las observaciones a ese respecto de Missiroli (y de Sorel) se vienen abajo.[1]

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), p. 49.

§ <39>. Debe señalarse que junto al más superficial entusiasmo por las ciencias, existe en realidad la mayor ignorancia de los hechos y los métodos científicos, cosas muy difíciles y que cada vez van siendo más difíciles por la progresiva especialización de nuevas ramas de la investigación. La superstición científica lleva consigo ilusiones tan ridículas y concepciones tan infantiles que la misma superstición religiosa resulta ennoblecida. El progreso científico ha hecho nacer la creencia y la expectativa de un nuevo tipo de Mesías, que realizará en esta tierra el país de
53 bis Jauja; | las fuerzas de la naturaleza, sin ninguna intervención del esfuerzo humano, sino por obra de mecanismos cada vez más perfeccionados, darán a la sociedad en abundancia todo lo necesario para satisfacer sus necesidades y vivir desahogadamente. Contra esta ilusión, cuyos peligros son evidentes (la supersticiosa fe abstracta en la fuerza taumatúrgica del hombre, paradójicamente conduce a esterilizar las bases mismas de esta misma fuerza y a destruir todo amor al trabajo concreto y necesario, para fantasear, como si se hubiese fumado una nueva especie de opio), hay que combatir con diversos medios, de los cuales el más importante debería ser un mejor conocimiento de las nociones científicas esenciales, divulgando la ciencia por medio de científicos y estudiosos serios y no ya de periodistas omnisapientes y de autodidactas presuntuosos. En realidad, puesto que se espera demasiado de la ciencia, se la concibe como una brujería de tipo superior, y por ello no se logra valorar de manera realista aquello que concretamente ofrece la ciencia.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), p. 39 bis.

IV. *Los instrumentos lógicos del pensamiento*

<§ 40>. Cfr. Mario Govi, *Fondazione della Metodologia. Logica ed Epistemologia,* Turín, Bocca, 1929, pp. 579. Govi es un positivista y su libro tiende a renovar el viejo positivismo clásico, a crear un neopositivismo. En el fondo, para Govi "metodología" tiene un significado muy restringido, de "pequeña lógica": se trata para él de construir una nueva lógica formal, abstraída de todo contenido, incluso donde habla de las diversas ciencias (clasificadas según la metodología general, pero siempre exteriormente) que son presentadas en su particular lógica abstracta (especializada, pero abstracta), que Govi llama Epistemología. Govi divide la Metodología en dos partes: Metodología general o Lógica propiamente dicha y Metodología especial o Epistemología. La | Epistemología tiene 54
como fin primario y principal el conocimiento exacto de aquel especial objetivo cognoscitivo al que se dirige cada diversa investigación, para poder luego determinar los medios y el procedimiento para conseguirlo. Govi reduce a tres los diversos objetivos cognoscitivos legítimos de la investigación humana; estos tres objetivos constituyen toda la ciencia humana y son irreductibles a uno solo, o sea que son esencialmente distintos. Dos son objetivos cognoscitivos finales: el conocimiento teorético o de la realidad, el conocimiento práctico o de lo que se debe o no se debe hacer; el tercero consiste en los conocimientos que son medios para la adquisición de los anteriores. Se tienen, pues, tres partes en la Epistemología: ciencia teorética o de la realidad, ciencia práctica, ciencia instrumental. De ahí toda una clasificación analítica de las ciencias. El concepto de *legítimo* tiene gran importancia en el sistema de Govi (éste es parte de la metodología general o ciencia del juicio): cada juicio, considerado en sí, es verdadero o falso; considerado subjetivamente, o sea como producto de la actividad del pensamiento de quien lo hace, es legítimo o ilegítimo. Un juicio puede ser conocido como verdadero o falso sólo en cuanto que es reconocido como legítimo o ilegítimo. Son legítimos los juicios que son iguales en todos los hombres (que los tengan o los hagan) y son formados en todos igualmente: son por lo tanto legítimos los conceptos primitivos formados *naturalmente* y sin los cuales no se puede pensar, los conceptos científicos formados metodológicamente, los juicios primitivos y los juicios metodológicamente derivados de los juicios legítimos.

Estas ideas están tomadas del artículo "Metodologia o agnosticismo", en la *Civiltà Cattolica* del 15 de noviembre de 1930.[1] Parece que el libro de Govi es interesante por el material histórico que incluye especialmente en torno a la Lógica general y especial, al problema del conocimiento y a las teorías sobre el origen de las ideas, a la clasificación de las ciencias y a las varias divisiones del saber humano, a las varias concepciones y divisiones de la Ciencia teorética, práctica, etcétera. A su filosofía la llama

Govi "empirista-integralista", distinguiéndola de la concepción religiosa y
54 bis de la racionalista, en la cual pre|domina la filosofía kantiana: la distingue
también, pero en forma subordinada, de la concepción "empirista-particularista" que es el positivismo. Él se distingue del positivismo en cuanto que rebate algunos de sus excesos como la negación no sólo de toda metafísica religiosa o racionalista, sino también de toda posibilidad y legitimidad de una metafísica; Govi admite por el contrario la legitimidad de una metafísica, pero con fundamentos puramente empíricos (!) y construida, en parte, después y sobre la base de las ciencias reales particulares. (Cfr. cuánto ha sido tomado de las teorías de Govi por los neo-realistas ingleses y especialmente por Bertrand Rusell).[2]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 58-58 bis.

§ <41>. *La dialéctica como parte de la lógica formal y de la retórica.* Cfr. para el modo de concebir la dialéctica de los neotomistas, el librito *Dialettica* de los padres Liberatore y Corsi de la Compañía de Jesús (Nápoles, Tipografia commerciale, 1930, en 8º, pp. 80, 7 liras).[1] El padre Liberatore ha sido uno de los más célebres polemistas jesuitas y director de la *Civiltà Cattolica.*

Deben[a] confrontarse también los dos volúmenes sobre la *Dialettica* de B. Labanca, católico.[2] Por lo demás, en su capítulo sobre "Dialéctica y lógica" en los *Problemas fundamentales,* Plejánov concibe la dialéctica como una sección de la lógica formal, como la lógica del movimiento en confrontación con la lógica del estancamiento.[3] El vínculo entre dialéctica y retórica continúa incluso hoy en el lenguaje común, en sentido superior cuando se quiere indicar una oratoria apremiante, en la que la deducción o el nexo entre causa y efecto es de carácter particularmente convincente, y en sentido peyorativo para la oratoria charlatanesca, que deja con la boca abierta a los ignorantes.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 58.

§ <42>. *Valor puramente instrumental de la lógica y de la metodología formales.* Se puede aproximar la lógica formal y la metodología abstracta a la "filología". También la filología tiene un valor estrictamente instrumental, junto con la erudición. Una función análoga es la de las ciencias matemáticas. Concebida como valor instrumental, la lógica formal tiene
55 su propio significado y su propio contenido (el | contenido está en su fun-
ción), así como tienen su valor y su significado los instrumentos y los utensilios de trabajo. Que una "lima" puede ser usada indiferentemente para limar hierro, cobre, madera, diversas aleaciones metálicas, etcétera,

[a] En el manuscrito: "Debe".

no significa que sea "sin contenido", puramente formal, etcétera. Igualmente la lógica formal tiene su propio desarrollo, su propia historia, etcétera; puede ser enseñada, enriquecida, etcétera.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 59 bis-60.

§ <43>. *Bibliografía.* Ver el libro de Tobias Dantzig, profesor de matemáticas en la universidad de Maryland, *Le nombre* (Payot, París, 1931 ¿o 1932?), historia del número y de la posterior formación de los métodos, de las nociones, de las investigaciones matemáticas.[1]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 60 bis.

§ <44>. *La técnica del pensar.* Sobre este argumento debe confrontarse la afirmación contenida en el prefacio del *Anti-Dühring* (3ª edición, Stuttgart, 1894, p. XIX) de que "el arte de operar con conceptos no es algo innato o dado en la conciencia común, sino que es un trabajo técnico del pensamiento, que tiene una larga historia, ni más ni menos que la investigación experimental de las ciencias naturales" (citado por Croce en *Materialismo storico ed economia marxistica,* 1921, IV, p. 31).[1] Este concepto reaparece en numerosas notas.[2] Debe verse el texto original de Engels, para situar el pasaje en su contexto general. Croce, citándolo, señala entre paréntesis que no se trata de un concepto "peregrino", sino que se había hecho de sentido común ya antes de Engels. Pero no se trata de la mayor o menor originalidad o peregrinidad del concepto, en este caso y para este tratamiento: se trata de su importancia y del lugar que debe ocupar en un sistema de filosofía de la praxis, y se trata de ver si recibe el reconocimiento "práctico y cultural" que debe recibir. A este concepto hay que remitirse para entender lo que quiere decir Engels cuando escribe que, después de las innovaciones aportadas por la filosofía de la praxis, de la vieja filosofía queda, entre otras cosas, la *lógica formal,* afirmación que Croce reproduce en su ensayo sobre Hegel acompañándola con un signo de *admiración.*[3] El estupor de Croce por la "rehabilitación" de la lógica formal que parece implícita en la afirmación | de Engels 55 bis
debe ser relacionado con su doctrina de la *técnica* del arte, por ejemplo, y a toda una serie de otras opiniones suyas que constituyen la suma de su efectivo "antihistoricismo" y abstraccionismo metódico (las "distinciones", cuyo principio "metódico" Croce se envanece de haber introducido en la tradición "dialéctica", de principio científico pasan a ser causa de "abstracción" y de antihistoricismo en su aplicación formalista). Pero la analogía entre la *técnica* artística y la *técnica* del pensamiento es superficial y falaz, al menos en cierto sentido. Puede existir un artista que "conscien-

temente" o "reflejamente" no conozca nada de la elaboración técnica precedente (su técnica él la tomará ingenuamente del sentido común); pero esto no puede suceder en la esfera de la ciencia en donde existe progreso y debe existir progreso, en donde el progreso del conocimiento está estrechamente vinculado al progreso instrumental, técnico, metodológico y está incluso condicionado por éste, igual que en las ciencias experimentales en sentido estricto.

Además hay que plantear la cuestión de si el idealismo moderno, y particularmente el crocismo, con su reducción de la filosofía a una metodología de la historia no es esencialmente una "técnica"; si el mismo concepto de "especulación" no es esencialmente una investigación "técnica", ciertamente entendida en un significado superior, menos extrínseco y material que la investigación que culminó en la construcción de la lógica formal escolástica. No parece alejado de semejante punto de vista Adolfo Omodeo cuando escribe (*Critica* del 20 de julio de 1932, p. 295): (Loisy) "que había hecho la experiencia de los sistemas de teología, desconfía de los de filosofía. Teme que una fórmula de sistema mate todo interés por la historia concreta, que una deducción más o menos dialéctica aniquile la plenitud humana de la efectiva formación espiritual. Y en verdad, en todas las filosofías poskantianas, junto con la iniciación a una visión panhistórica, está activa una tendencia metahistórica que querría dar de por sí un concepto metafísico del espíritu. Loisy advierte la misma necesidad que en Italia ha generado la tentativa de reducir la filosofía a simple
56 metodología abstracta de la historia, contra la jactancia | metafísica que desprecia 'las burdas materialidades de la historia'. Él aclara muy bien su concepto en el problema de la moral. Descarta las fórmulas filosóficas porque éstas, con una consideración refleja sobre la moral, anulan el problema de la vida y de la acción moral, de la formación de la personalidad y de la conciencia, aquello que nosotros acostumbramos llamar la historicidad del espíritu, la cual no es corolario de filosofía abstracta. Pero seguramente la exigencia es llevada demasiado lejos, hasta desconocer la función de la filosofía como control metódico de nuestros conceptos".[4]

En la afirmación de Engels puede verse, aunque sea expresada en términos no rigurosos, esta exigencia metodológica, que es tanto más viva cuanto más se hace la referencia sobreentendida no para los intelectuales y para las llamadas clases cultas, sino para las masas populares incultas, para las cuales todavía es necesaria la conquista de la lógica formal, de la más elemental gramática del pensamiento y de la lengua. Podrá surgir la cuestión del lugar que semejante técnica debe ocupar en los cuadros de la ciencia filosófica, esto es, si es que forma parte de la ciencia como tal, ya elaborada, o de la propedéutica científica, del proceso de elaboración como tal. (De igual modo nadie puede negar la importancia, en la química, de los cuerpos catalíticos, porque no queda rastro de ellos en

el resultado final.) También para la dialéctica se presenta el mismo problema: ésta es un nuevo modo de pensar, una nueva filosofía, pero también por ello una nueva técnica. El principio de la distinción, sostenido por Croce, y por lo tanto todas sus polémicas con el actualismo gentiliano, ¿no son también cuestiones técnicas? ¿Se puede separar el hecho técnico del filosófico? Pero sí se le puede aislar para los fines didascálicos prácticos. Y de hecho debe señalarse la importancia que tiene la técnica del pensamiento en la construcción de los programas didácticos. Tampoco se puede hacer el parangón entre la técnica del pensamiento y las viejas retóricas. Éstas no creaban artistas, ni creaban el gusto, ni daban criterios para apreciar la belleza: sólo eran útiles para crear un "conformismo" cultural y un lenguaje de conversación entre literatos. La técnica del pensamiento, elaborada como tal, no | creará ciertamente grandes filósofos, 56 bis
pero dará criterios de juicio y de control y corregirá las torceduras del modo de pensar del sentido común.

Sería interesante un examen comparativo de la técnica del sentido común, de la filosofía del hombre de la calle, y la técnica del pensamiento reflejo y coherente. También a este respecto vale la observación de Macaulay sobre las debilidades lógicas de la cultura producidas por vía oratoria y declamatoria.[5]

Todo este argumento debe ser bien estudiado, después de haberse recogido todo el material posible al respecto. Debe vincularse a este argumento la cuestión, planteada por los pragmáticos, del lenguaje como causa de error: Prezzolini,[6] Pareto,[7] etcétera. Debe profundizarse la cuestión del estudio de la técnica del pensamiento como propedéutica, como proceso de elaboración, pero hay que ser cautos porque la imagen de "instrumento" técnico puede llevar a error. Entre "técnica" y "pensamiento en acto" existen más identidades de las que existen en las ciencias experimentales entre "instrumentos materiales" y ciencia propiamente dicha. Seguramente es concebible un astrónomo que no sepa servirse de sus instrumentos (puede obtener de otros el material de investigación que ha de elaborar matemáticamente) porque las relaciones entre "astronomía" e "instrumentos astronómicos" son exteriores y mecánicas y también en astronomía existe una técnica del pensamiento además de la técnica de los instrumentos materiales. Un poeta puede no saber leer y escribir: en cierto sentido también un pensador puede hacerse leer y escribir todo aquello que le interesa de los otros o que él ya ha pensado. Puesto que el leer y el escribir se refieren a la memoria, son una ayuda de la memoria. La técnica del pensamiento no puede ser parangonada con estas operaciones, por lo que puede decirse que importa enseñar esta técnica así como importa enseñar a leer y escribir sin que ello interese a la filosofía del mismo modo que el leer y el escribir no interesa al poeta como tal.

"Los instrumentos mentales y morales de que el hombre dispone son

siempre los mismos (?): la observación, el experimento, el razonamiento inductivo y deductivo, la habilidad manual (?) y la fantasía inventiva.
57 Según el | método con el que estos medios son usados se tiene una orientación empírica o científica de la actividad humana, con esta diferencia entre ambas: que la segunda es mucho más rápida y tiene un rendimiento mucho mayor" (Mario Camis, *L'aeronautica e le scienze biologiche,* en *Nuova Antologia* del 16 de marzo de 1928).[8]

Ejemplos de un modo de razonar simplista que, según la opinión común, es el modo de razonar de la gran mayoría de los hombres (los cuales no se controlan y por lo tanto no advierten hasta qué punto el sentimiento y el interés inmediato enturbian el proceso[a] lógico). El razonamiento de Babbitt sobre las organizaciones sindicales (en la novela de Sinclair Lewis): "Una buena asociación obrera es una cosa buena porque impide los sindicatos revolucionarios que destruirían la propiedad. Sin embargo, nadie debe ser obligado a entrar en una asociación. Todos los agitadores laborales que intentan obligar a quien sea a entrar en una asociación deberían ser ahorcados. En pocas palabras, y entre nos sea dicho, no habría que permitir ninguna asociación; y como ésta es la mejor manera de combatirlas, todo hombre de negocios debería pertenecer a una asociación de empresarios y a la Cámara de Comercio. La unión hace la fuerza. Por eso todo solitario egoísta que no forma parte de la Cámara de Comercio debería ser obligado a afiliarse".[9]

El razonamiento de don Ferrante es impecable formalmente, pero errado en las premisas de hecho y en la presunción del razonador, de donde nace el sentido del humorismo.

El modo de razonar de Ilich en la novela de Tolstoi *La muerte de Iván Ilich* ("Los hombres son mortales, Fulano es hombre, Fulano es mortal, pero yo no soy Fulano", etcétera).[10]

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 55 bis-56 bis y 57-57 bis.

§ <45>. *Esperanto filosófico y científico.* Del no comprender la historicidad de los lenguajes y por lo tanto de las filosofías, de las ideologías y de las opiniones científicas, se sigue la tendencia, que es propia de todas las formas de pensamiento (incluso de las idealistas-historicistas), a construirse a sí mismas como un esperanto o volapük de la filosofía y de la
57 bis ciencia. Se | puede decir que se ha perpetuado (en formas siempre distintas y más o menos atenuadas) el estado de ánimo de los pueblos primitivos con respecto a los otros pueblos con los que entraban en relación. Cada pueblo primitivo se llamaba (o llama) a sí mismo con una palabra que significa también "hombre" y a los otros con palabras que significan

[a] En el manuscrito una variante interlineal: "rigor".

"mudos" o "balbuceantes" (bárbaros), en cuanto que no conocen la "lengua de los hombres" (de ahí ha venido la bellísima paradoja por la que "caníbal" o comedor de hombres significa originalmente —etimológicamente— "hombre por excelencia" u "hombre verdadero"). Para los esperantistas de la filosofía y de la ciencia, todo lo que no es expresado en su lenguaje es delirio, es prejuicio, es superstición, etcétera; ellos (con un proceso análogo al que se opera en la mentalidad sectaria) transforman en juicio moral o en diagnosis de orden psiquiátrico lo que debería ser un simple juicio histórico. Muchos rastros de esta tendencia se encuentran en el *Ensayo popular*. El esperantismo filosófico está especialmente arraigado en las concepciones positivistas y naturalistas; la "sociología" es seguramente el mayor producto de tal mentalidad. Así las tendencias a la "clasificación" abstracta, al metodologismo y a la lógica formal. La lógica y la metodología general son concebidas como existentes en sí y por sí, como fórmulas matemáticas, abstraídas del pensamiento concreto y de las concretas ciencias particulares (así como se supone que la lengua existe en el vocabulario y en las gramáticas, la técnica fuera del trabajo y de la actividad concreta, etcétera). Por lo demás, no hay que pensar que la forma de pensamiento "antiesperantista" signifique escepticismo o agnosticismo o eclecticismo. Es cierto que toda forma de pensamiento debe considerarse a sí misma como "exacta" y "verdadera" y combatir a las otras formas de pensamiento; pero esto "críticamente". Por lo tanto la cuestión es sobre las dosis[a] de "criticismo" y de "historicismo" que están contenidas en cada forma de pensamiento. La filosofía de la praxis, reduciendo la "especulatividad" a sus límites justos (esto es, negando que la "especulatividad" como la entienden incluso los historicistas del idealismo sea el carácter esencial de la filosofía) parece ser la metodología histórica más apegada a la realidad y a la verdad.

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), pp. 53 bis-54.

V. *Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos* 58

§ <46>. En 1921, tratando de cuestiones de organización, Vilici escribió y dijo (poco más o menos) así: no hemos sabido "traducir" a las lenguas europeas nuestra lengua.[1]

Cfr. *Cuaderno 7* (VII), p. 53 bis.

§ <47>. Hay que resolver el problema: si la traducibilidad recíproca de los diversos lenguajes filosóficos y científicos es un elemento "crítico"

[a] En el manuscrito: "sobre la dosis".

propio de toda concepción del mundo o solamente propio de la filosofía de la praxis (en forma orgánica) y sólo parcialmente apropiable por otras filosofías. La traducibilidad presupone que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural "fundamentalmente" idéntica, aunque el lenguaje es históricamente distinto, determinado por la particular *tradición de cada cultura nacional* y *de cada sistema filosófico*, por el predominio de una actividad intelectual o práctica, etcétera. Así, hay que ver si la traducibilidad es posible entre expresiones de fases diversas de civilización, en cuanto que estas fases son momentos de desarrollo una de la otra, y por lo tanto se integran alternativamente, o si una expresión determinada puede ser traducida con los términos de una fase anterior de una misma civilización, fase anterior que sin embargo es más comprensible que el lenguaje dado, etcétera. Parece que puede decirse precisamente que sólo en la filosofía de la praxis la "traducción" es orgánica y profunda, mientras que desde otros puntos de vista a menudo es un simple juego de "esquematismos" genéricos.

§ <48>. *Giovanni Vailati y la traducibilidad de los lenguajes científicos.* Pasaje de la *Sagrada Familia* en el que se afirma que el lenguaje político francés de Proudhon corresponde y puede traducirse al lenguaje de la filosofía clásica alemana.[1] Esta afirmación <es> muy importante para comprender algunos aspectos de la filosofía de la praxis y para encontrar la solución de muchas aparentes contradicciones del desarrollo histórico y para responder a algunas objeciones superficiales contra esta teoría historiográfica (también útil para combatir algunos abstraccionismos mecanicistas).

58 bis Debe verse si este principio crítico puede empa|rentarse o confundirse con afirmaciones análogas. En el fascículo de septiembre-octubre de 1930 de los *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica,* en una carta abierta de Luigi Einaudi a Rodolfo Benini ("Se esista, storicamente, la pretesa repugnanza degli economisti verso il concetto dello Stato produttore")[2] en una nota de la p. 303 se lee: "Si yo poseyera la maravillosa facultad que en sumo grado tenía el llorado amigo Vailati de traducir cualquier teoría del lenguaje geométrico al algebraico, del hedonista al de la moral kantiana, de la terminología económica pura normativa a la aplicada preceptista, podría intentar traducir la página de Spirito a tu formalística, o sea economística clásica. Sería un ejercicio fecundo, semejante a aquellos que refiere Loria, emprendidos por él en su juventud, de exponer sucesivamente una determinada demostración económica primero en el lenguaje de Adam Smith y luego en el de Ricardo, y luego en el de Marx, de Stuart-Mill y de Cairnes. Pero son ejercicios que después de hechos, como hacía Loria, se guardan en un cajón. Sirven para enseñarnos humildad a

cada uno de nosotros, cuando por un momento nos imaginamos haber visto algo nuevo. Porque si esta novedad podía haberse dicho con sus palabras y encuadrarse en el pensamiento de los viejos, es señal de que esa cierta cosa se hallaba contenida en aquel pensamiento. Pero no pueden ni deben impedir que cada generación use el lenguaje que mejor se adapta a su modo de pensar y de entender el mundo. Se reescribe la historia; ¿por qué no habría de reescribirse la ciencia económica, primero en términos de costo de producción y luego de utilidad y luego de equilibrio histórico y por último de equilibrio dinámico?" La observación metodológico-crítica de Einaudi está muy circunscrita y se refiere más que a lenguajes de culturas nacionales, a lenguajes particulares de personalidades de la ciencia. Einaudi se remite a la corriente representada por algunos pragmatistas italianos, de Pareto, de Prezzolini. Con su carta se propone fines críticos y metodológicos bastante limitados: quiere dar una pequeña
lección a Ugo Spirito, | en el cual, muy a menudo, la novedad de las 59
ideas, de los métodos, del planteamiento de los problemas, es pura y simplemente una cuestión verbal, de terminología, de una "jerga" personal o de grupo. Sin embargo debe verse si éste no es el primer grado del más vasto y profundo problema que está implícito en la afirmación de la *Sagrada Familia.* Así como dos "científicos", formados en el terreno de una misma cultura fundamental, creen sostener "verdades" distintas sólo porque emplean un lenguaje científico diferente (y no está excluido que entre ellos no exista una diferencia y que ésta no tenga su significado), lo mismo dos culturas nacionales, expresiones de civilizaciones fundamentalmente semejantes, creen ser diferentes, opuestas, antagónicas, una superior a la otra, porque emplean lenguajes de tradición distinta, formados en actividades características y particulares de cada una de ellas: lenguaje político-jurídico en Francia, filosófico, doctrinario, teórico en Alemania. Para el historiador, en realidad, estas civilizaciones son traducibles recíprocamente, reducibles la una a la otra. Esta traducibilidad no es "perfecta", ciertamente, en todos los detalles, incluso importantes (¿pero qué lengua es exactamente traducible a otra? ¿qué palabra aislada es traducible exactamente a otra lengua?), pero lo es en el "fondo" esencial. También es posible que una sea realmente superior a la otra, pero casi nunca en aquello que sus representantes y sus partidarios fanáticos pretenden, y especialmente casi nunca en su conjunto: el progreso real de la civilización se produce por la colaboración de todos los pueblos, por "impulsos" nacionales, pero tales impulsos casi siempre conciernen a determinadas actividades culturales o grupos de problemas.

La filosofía gentiliana es hoy la que más se ocupa de "palabras", de "terminología", de "jerga", que toma por "creaciones" nuevas [las que son] expresiones verbales nuevas no siempre muy felices y adecuadas. La nota de Einaudi ha exasperado por eso mismo a Ugo Spirito, que sin embargo

no logra responder nada concluyente.[3] (Ver toda la polémica en la revista citada.)

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 76-77.

§ <49>. La observación contenida en la *Sagrada Familia* de que el lenguaje político francés equivale al lenguaje de la filosofía clásica alemana[1] fue expresada "poéticamente" por Carducci en la expresión: "decapitaron, Emmanuel Kant, a Dios — Maximiliano Robespierre, al rey". A propósito de esta aproximación carducciana entre la política práctica
59 bis de | M. Robespierre y el pensamiento especulativo de E. Kant, B. Croce registra una serie de "fuentes" filológicas muy interesantes, pero que para Croce tienen un alcance puramente filológico y cultural, sin ningún significado teórico o "especulativo". Carducci tomó el motivo de Heinrich Heine (tercer libro del *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* de 1834). Pero la aproximación de Robespierre a Kant no es original de Heine. Croce, que buscó el origen de la aproximación, escribe haber hallado una lejana alusión en una carta del 21 de julio de 1795 de Hegel a Schelling (contenida en *Briefe von und an Hegel*, Leipzig, 1887, I, 14-16), desarrollada luego en las lecciones que el mismo Hegel dictó sobre la historia de la filosofía y sobre la filosofía de la historia. En las primeras lecciones de historia de la filosofía, Hegel dice que "la filosofía de Kant, de Fichte y de Schelling contiene en forma de pensamiento la revolución", a la cual el espíritu en los últimos tiempos se ha adelantado en Alemania, esto es, en una gran época de la historia universal, en la que "sólo dos pueblos han tomado parte, los alemanes y los franceses, por opuestos que sean entre sí, incluso precisamente por ser opuestos"; de manera que, ahí donde el nuevo principio en Alemania "ha hecho irrupción como espíritu y concepto", en Francia por el contrario se ha manifestado "como realidad efectiva" (cfr. *Vorles über die Gesch. d. Philos.*, 2a. <ed.>, Berlín, 1844, III, 485). En las lecciones de filosofía de la historia, Hegel explica que el principio de la voluntad formal, de la libertad abstracta, según el cual "la simple unidad de la autoconciencia, el Yo, es la libertad absolutamente independiente y la fuente de todas las determinaciones universales", "siguió siendo entre los alemanes una *tranquila teoría*,[2] pero los franceses quisieron realizarlo prácticamente" (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 3a. <ed.>, Berlín, 1848, 531-32). Este pasaje de Hegel es precisamente, a lo que parece, parafraseado en la *Sagrada Familia* donde se defiende una afirmación de Proudhon contra Bauer,[3] o, si no se la defiende, se la explica según este canon hermenéutico hegeliano. Pero el pasaje de Hegel parece mucho más importante como "fuente" del pensamiento expresado en las *Tesis sobre Feuerbach* de que "los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos

el mundo pero de lo que se trata es de transformarlo",[4] o sea que la filosofía debe convertirse en política para verificarse, | para seguir siendo 60
filosofía, que la "tranquila teoría" debe ser "ejecutada *prácticamente*", debe hacerse "realidad efectiva", como fuente de la afirmación de Engels de que la filosofía clásica alemana tiene como heredero legítimo al "pueblo" alemán, y en fin como elemento para la teoría de la unidad de teoría y de práctica.[5]

A. Ravà en su libro *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte* (Módena, Formiggini, 1909, 6-8 n.) hace observar a Croce que ya en 1791 Baggesen, en una carta a Reinhold, aproximaba las dos revoluciones, que el escrito de Fichte de 1792 sobre la Revolución francesa está animado por este sentido de afinidad entre la obra de la filosofía y el acontecimiento político, y que en 1794 Schaumann desarrolló particularmente el parangón, señalando que la revolución política de Francia "hace sentir desde el *exterior* la necesidad de una determinación fundamental de los derechos humanos" y la reforma filosófica alemana "muestra desde el *interior* los medios y la vía mediante los cuales y por la cual solamente puede ser satisfecha esta necesidad"; también el mismo parangón daba motivo en 1797 a un escrito satírico contra la filosofía kantiana. Ravà concluye que "el parangón estaba en el aire".

El parangón fue repetido muchísimas veces en el curso del siglo XIX (por Marx, por ejemplo, en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*) y "dilatado" por Heine. En Italia, algunos años antes de Carducci, se lo reencuentra en una carta de Bertrando Spaventa, bajo el título "Paolottismo, positivismo e razionalismo", publicada en la *Rivista Bolognese* de mayo de 1868 y reeditada en los *Scritti filosofici* (ed. Gentile, p. 301). Croce concluye expresando algunas reservas sobre el parangón en cuanto "afirmación de una relación lógica e histórica". "Porque si bien es cierto que al Kant jusnaturalista responde muy bien en el campo de los hechos a la revolución francesa, también es verdad que aquel Kant pertenece a la filosofía del siglo XIX, que precedió e informó aquel movimiento político; de donde el Kant que abre el futuro, el Kant de la *síntesis a priori*, es el primer eslabón de una nueva filosofía, la cual sobrepasa a la filosofía que se encarnó en la revolución francesa."[6] Se comprende esta reserva de Croce que sin embargo es impropia e incongruente, porque las mismas citas que Croce hace de Hegel muestran que no se trata del particular parangón de Kant | con Robespierre, sino de algo más amplio y general, 60 bis
del movimiento político francés en su conjunto y de la reforma filosófica alemana en su totalidad. Que Croce sea favorable a las "tranquilas teorías" y no a las "realidades efectivas", que una reforma "en idea" le parezca la fundamental y no una en acción, se comprende: en tal sentido la filosofía alemana ha influido en Italia en el periodo del *Risorgimento*, con el "moderacionismo" liberal (en el sentido más estricto de "libertad

nacional"), por más que en De Sanctis se sienta la intolerancia de esta posición "intelectualista" como se desprende de su paso a la "Izquierda" y de algunos escritos, especialmente "Scienza e vita",[7] y los artículos sobre el verismo, etcétera.

Toda la cuestión debería ser revisada, reestudiándose las referencias dadas por Croce y Ravà, buscando otras, para encuadrarlas en la cuestión que es tema de la sección, esto es, que dos estructuras fundamentalmente similares tienen superestructuras "equivalentes" y recíprocamente traducibles, cualquiera que sea el lenguaje particular nacional. De este hecho tenían conciencia los contemporáneos de la Revolución francesa y esto es de sumo interés. (Las notas de Croce sobre el parangón carducciano entre Robespierre y Kant están publicadas en la 2a. Serie de las *Conversazioni Critiche,* pp. 292 ss.).

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 65-66.

VI. *Apuntes misceláneos*

§ <50>. *Historia de la terminología y de las metáforas.* La expresión tradicional de que la "anatomía" de la sociedad está constituida por su "economía"[1] es una simple metáfora tomada de las discusiones que tuvieron lugar en torno a las ciencias naturales y a la clasificación de las especies animales, clasificación que entró en su fase "científica" precisamente cuando se partió de la anatomía y no ya de características secundarias y accidentales. La metáfora estaba justificada también por su "popularidad", o sea por el hecho de que ofrecía incluso a un público no refinado intelectualmente, un esquema de fácil comprensión (este hecho casi nun-
61 ca se tiene debidamente | en cuenta: que la filosofía de la praxis, proponiéndose reformar intelectual y moralmente a estratos sociales culturalmente atrasados, recurre a metáforas a veces "groseras y violentas" en su popularidad). El estudio del origen lingüístico-cultural de una metáfora empleada para indicar un concepto o una relación nuevamente descubierta, puede ayudar a comprender mejor el concepto mismo, en cuanto que éste es remitido al mundo cultural, históricamente determinado, en el que surgió, así como es útil para precisar los límites de la metáfora misma, o sea para impedir que ésta se materialice y se mecanice. Las ciencias experimentales y naturales han sido, en cierta época, un "modelo", un "tipo"; y puesto que las ciencias sociales (la política y la historiografía) trataban de encontrar un fundamento objetivo y científicamente adecuado para darles la misma seguridad y energía de las ciencias naturales, es fácil comprender que se haya recurrido a éstas para crear su lenguaje.

Por otra parte, desde este punto de vista, es preciso distinguir entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis, cuyo lenguaje no tiene el mismo

origen cultural y cuyas metáforas reflejan intereses distintos.

Otra observación "lingüística" está ligada al desarrollo de las ciencias jurídicas: se dice en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* que "no se puede juzgar una época histórica por lo que ella piensa de sí misma", o sea por el conjunto de sus ideologías. Este principio debe vincularse a aquél casi contemporáneo por el que un juez no puede juzgar al acusado por lo que el acusado piensa de sí mismo y de sus propios actos u omisiones (si bien esto no significa que la nueva historiografía sea concebida como una actividad de tribunal), principio que ha llevado a la reforma radical de los métodos procesales, ha contribuido a hacer abolir la tortura y ha dado a la actividad judicial y penal una base moderna.[2]

A este mismo orden [de] observaciones pertenece la otra cuestión referente al hecho de que las superestructuras son consideradas como simples y caducas "apariencias". También en este "juicio" debe verse más un reflejo de las discusiones nacidas en el terreno de las ciencias naturales (de la zoología y de la clasificación de las especies, del descubrimiento de que la "anatomía" debe ser colocada en la base de las clasificaciones) que un derivado coherente del materialismo metafísico, para el cual los hechos espirituales | son una simple apariencia, *irreal, ilusoria,* de los hechos 61 bis
corporales. A este origen históricamente verificable del "juicio" se ha venido en parte sobreponiendo y en parte incluso sustituyendo lo que se puede llamar una simple "actitud psicológica" sin alcance "cognoscitivo o filosófico", como no es difícil demostrar, en la que el contenido teórico es escasísimo (o indirecto, y probablemente se limita a un acto de voluntad, que en cuanto universal, tiene un valor filosófico o cognoscitivo implícito) y predomina la inmediata pasión polémica no sólo contra una exagerada y deformada afirmación en sentido inverso (que sólo lo "espiritual" sea real) sino contra la "organización" político-cultural de la que tal teoría es la expresión. Que la afirmación de la "apariencia" de las superestructuras no es un acto filosófico, de conocimiento, sino sólo un acto práctico, de polémica política, se desprende del hecho de que no es postulada como "universal", sino sólo para determinadas superestructuras. Se puede observar, planteando la cuestión en términos individuales, que quien es escéptico para el "desinterés" de los otros, pero no para su propio "desinterés", no es "escéptico" filosóficamente, sino que hace una cuestión de "historia concreta individual"; el escepticismo sería tal, o sea un acto filosófico, si el "escéptico" dudase de sí mismo o de su propia capacidad filosófica, como consecuencia. Y de hecho es una observación obvia que el escéptico, filosofando para negar la filosofía, en realidad la exalta y la afirma. En el presente caso, la afirmación de la "apariencia" de las superestructuras significa solamente la afirmación de que una determinda "estructura" está condenada a perecer, debe ser destruida y el problema que se plantea es si esta afirmación es de pocos o de muchos, si

ya es o está por convertirse en una fuerza histórica decisiva o si es puramente la opinión aislada (o aislable) de algún fanático aislado obsesionado por ideas fijas.

La actitud "psicológica" que sustancia la afirmación de la "apariencia" de las superestructuras, podría parangonarse con la actitud que se ha dado en ciertas épocas (¡también ellas "materialistas" y naturalistas"!) con respecto a la "mujer" y al "amor". Se veía a una graciosa jovencita, dotada de todas aquellas cualidades físicas que tradicionalmente provocan el juicio de "amabilidad". El hombre "práctico" valoraba su estructura "esquelética", la amplitud de la "pelvis", trataba de conocer a su madre y a su
62 abue|la, para ver cuál probable proceso de deformación hereditaria sufriría con los años la actual jovencita, para tener la posibilidad de prever qué "mujer" tendría después de diez, veinte, treinta años. El joven "satánico", ateniéndose al pesimismo ultrarrealista, habría observado a la jovencita con ojos "de escalpelo": la habría juzgado "en realidad" un puro saco de podredumbre, la habría imaginado ya muerta y enterrada, con "las órbitas fétidas y vacías", etcétera, etcétera. Parece que esta actitud psicológica es propia de la edad inmediatamente posterior a la pubertad, ligada a las primeras experiencias, a las primeras reflexiones, a los primeros desengaños, etcétera. Sin embargo es superada por la vida y una "determinada" mujer no suscitará ya tales pensamientos.

En el juicio de "apariencia" de las superestructuras hay un hecho del mismo género: un "desengaño", un seudopesimismo, etcétera, que desaparece de golpe cuando se ha "conquistado" el Estado y las superestructuras son las del propio mundo intelectual y moral. Y de hecho estas desviaciones de la filosofía de la praxis están ya en gran parte vinculadas a grupos de intelectuales "vagabundos" socialmente, desencantados, etcétera, desanclados, pero dispuestos a anclarse en cualquier buen puerto.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 65 y 77 bis.

§ <51>. Serie de conceptos y de posiciones filosóficas a examinar en una introducción al estudio de la filosofía: trascendencia, teología, filosofía especulativa, historicismo especulativo. ¿La "especulación" (en sentido idealista) no ha introducido una trascendencia de nuevo tipo en la reforma filosófica caracterizada por las concepciones inmanentistas? Parecería que sólo la filosofía de la praxis fuera la concepción consiguientemente "inmanentista". Deben especialmente revisarse y criticarse todas las teorías historicistas de carácter especulativo. Se podría escribir un nuevo *Anti-Dühring* que podría ser un "Anti-Croce" desde este punto de vista, reanudando no sólo la polémica contra la filosofía especulativa, sino también la polémica contra el positivismo y el mecanicismo y las formas inferiores de la filosofía de la praxis.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 77 bis-78.

§ <52>. ***Regularidad y necesidad.*** ¿Cómo surgió, en el fundador de la filosofía de la praxis, el concepto de regularidad y de necesidad en el desarrollo histórico? No parece posible pensar en una derivación de las ciencias naturales, sino que por el contrario parece que debe pensarse en una elaboración de conceptos nacidos en el terreno de la economía | política, 62 bis
especialmente en la forma y en la metodología que la ciencia económica recibió de David Ricardo. Concepto y hecho de "mercado determinado", o sea verificación científica de que determinadas fuerzas decisivas y permanentes han aparecido históricamente, fuerzas cuyo operador se presenta con un cierto "automatismo" que consiente una cierta medida de "previsibilidad" y de certeza para el futuro de las iniciativas individuales que a tales fuerzas consienten después de haberlas intuido o verificado científicamente. "Mercado determinado" equivale por lo tanto a decir "determinada relación de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato de producción", relación garantizada (o sea hecha permanente) por una determinada superestructura política, moral, jurídica. Después de haber verificado estas fuerzas decisivas y permanentes y su espontáneo automatismo (o sea su relativa independencia de los arbitrios individuales y de las intervenciones arbitrarias gubernativas), el científico, como hipótesis, ha hecho absoluto el automatismo mismo, ha aislado los hechos meramente económicos de las combinaciones más o menos importantes en que realmente se presentan, ha establecido relaciones de causa y efecto, de premisa y consecuencia, y así ha dado un esquema abstracto de una determinada sociedad económica (a esta construcción científica realista y concreta a continuación se ha ido sobreponiendo una nueva abstracción más generalizada del "hombre" como tal, "ahistórico", genérico, abstracción que ha parecido como la "verdadera" ciencia económica).

Dadas estas condiciones en las que nació la economía clásica, para que se pueda hablar de una nueva "ciencia" o de un nuevo planteamiento de la ciencia económica (lo que es lo mismo) habría que haber demostrado que se han ido verificando nuevas relaciones de fuerza, nuevas condiciones, nuevas premisas, esto es, que se ha "determinado" un nuevo mercado con su propio nuevo "automatismo" y fenomenismo que se presenta como algo de "objetivo", parangonable al automatismo de los hechos naturales. La economía clásica ha dado lugar a una "crítica de la economía política", pero no parece que hasta ahora sea posible una nueva ciencia o un nuevo planteamiento del problema científico. La "crítica" de la economía política parte del concepto de la | historicidad del "mercado de- 63
terminado" y de su "automatismo", mientras que los economistas puros conciben estos elementos como "eternos", "naturales"; la crítica analiza realistamente las relaciones de las fuerzas que determinan el mercado, pro-

fundiza sus contradicciones, valora las modificaciones relacionadas con la aparición de nuevos elementos y con su reforzamiento y presenta la "caducidad" y la "sustituibilidad" de la ciencia criticada; la estudia como vida pero también como muerte y halla en su interior los elementos que la disolverán y la superarán infaliblemente, y presenta al "heredero" que será presuntivo mientras no haya dado pruebas manifiestas de vitalidad, etcétera. Que en la vida económica moderna el elemento "arbitrario", bien sea individual, o de consorcios, o del Estado, haya asumido una importancia que antes no tenía y que haya turbado profundamente el automatismo tradicional, es un hecho que no justifica de por sí el planteamiento de nuevos problemas científicos, precisamente porque estas intervenciones son "arbitrarias", de medida diversa, imprevisibles. Puede justificar la afirmación de que la vida económica es modificada, que hay "crisis", pero esto es obvio; por otra parte no se ha dicho que el viejo "automatismo" haya desaparecido, éste se verifica [sólo] a escalas más grandes que [las] <de> antes, para los grandes fenómenos económicos, mientras que los hechos particulares han "enloquecido".

Hay que tomar estas consideraciones como punto de partida para establecer lo que significan "regularidad", "ley", "automatismo" en los hechos históricos. No se trata de "descubrir" una ley metafísica de "determinismo" y tampoco de establecer una ley "general" de causalidad. Se trata de verificar cómo en el desarrollo histórico se constituyen fuerzas relativamente "permanentes", que operan con una cierta regularidad y automatismo. Incluso la ley de los grandes números, aunque sea muy útil como término de comparación, no puede ser asumida como la "ley" de los hechos históricos. Para establecer el origen histórico de este elemento de la filosofía de la praxis (elemento que es, además, nada menos que su modo particular de concebir la "inmanencia") habrá que estudiar el planteamiento que de las leyes económicas fue hecho por David Ricardo. Se trata de ver que Ricardo no tuvo importancia en la fundación de la filo-
63 bis sofía de la praxis sólo por el concepto del "valor" en | economía, sino que tuvo una importancia "filosófica", sugirió un modo de pensar y de intuir la vida y la historia. El método del "puesto que",[1] de la premisa que da una cierta consecuencia, parece que debe ser identificado como uno de los puntos de partida (de los estímulos intelectuales) de las experiencias filosóficas de los fundadores de la filosofía de la praxis. Debe verse si David Ricardo ha sido estudiado alguna vez desde este punto de vista.

(Igualmente hay que ver el concepto filosófico de "caso" y de "ley", el concepto de una "racionalidad" o de una "providencia" por donde se acaba en el teleologismo trascendental si no trascendente y el concepto de "caso", como en el materialismo metafísico "que da por supuesto al mundo".)

Parece que el concepto de "necesidad" histórica está estrechamente

vinculado al de "regularidad" y de "racionalidad". La "necesidad" en el sentido "especulativo-abstracto" y en el sentido "histórico-concreto". Existe necesidad cuando existe una *premisa* eficiente y activa, cuyo conocimiento en los hombres se ha vuelto actuante planteando fines concretos a la conciencia colectiva, y constituyendo un conjunto de convicciones y de creencias poderosamente actuante como las "creencias populares". En la *premisa* deben hallarse contenidas, ya desarrolladas o en vías de desarrollo, las condiciones materiales necesarias y suficientes para la realización del impulso de voluntad colectiva, pero está claro que de esta premisa "material", calculable cuantitativamente, no puede ser separado un cierto nivel de cultura, es decir, un complejo de actos intelectuales y de éstos (como su producto y consecuencia) un cierto complejo de pasiones y sentimientos imperiosos, o sea que tengan la fuerza de inducir a la acción "a toda costa".

Como se ha dicho, sólo por esta vía es posible llegar a una concepción historicista (y no especulativa-abstracta) de la "racionalidad" en la historia (y en consecuencia de la "irracionalidad").

Conceptos de "providencia" y de "fortuna" en el sentido en que son empleados (especulativamente) por los filósofos idealistas italianos y especialmente por Croce; habrá que ver el libro de Croce sobre G. B. Vico, en el que el concepto de "providencia" es traducido en términos especulativos y en el que se da principio a la interpretación idealista de la filosofía de Vico. Para el significado de "fortuna" en Maquiavelo debe verse Luigi Russo (nota en la p. 23 de la edición del *Príncipe*).[2] Según Russo, para Maquiavelo "fortuna" tiene un doble significado, objetivo y subjetivo. La "fortuna" es la | fuerza natural de las cosas (o sea el nexo causal), la 64
concurrencia propicia de los acontecimientos, la que será la Providencia de Vico, o bien es aquella potencia trascendente con la que fantaseaba la vieja doctrina medieval —o sea dios— y para Maquiavelo esto no es en definitiva más que la virtud misma del individuo y su potencia tiene raíces en la misma voluntad del hombre. La virtud de Maquiavelo, como dice Russo, no es ya la virtud de los escolásticos, la cual tiene un carácter ético y deriva su fuerza del cielo, y tampoco la de Tito Livio, que sirve para significar principalmente el valor militar, sino la virtud del hombre del Renacimiento, que es capacidad, habilidad, industria, potencia individual, sensibilidad, olfato para las oportunidades y medida de las propias posibilidades.[3]

Russo fluctúa a continuación en su análisis. Para él el concepto de "fortuna" como fuerza de las cosas, que en Maquiavelo como en los humanistas conserva aún un *carácter naturalista y mecánico* hallará su *verificación* y profundización histórica sólo en la *Providencia racional* de Vico y de Hegel. Pero es preciso advertir que tales conceptos, en Maquiavelo, no tienen nunca un carácter metafísico como en los auténticos filósofos

del humanismo, sino que son simples y profundas intuiciones (¡¡por lo tanto, filosofía!!) de la vida, y como símbolos de sentimiento son entendidos y explicados.[4]

Sobre la lenta formación metafísica de estos conceptos, para el periodo premaquiavélico, Russo remite a Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (cap. "Il concetto dell'uomo nel Rinascimento" y el "Appendice"), Florencia, Vallecchi. (Sobre los mismos conceptos de Maquiavelo cfr. F. Ercole, *La politica di Machiavelli.*)[5]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), pp. 40-41 y 78 bis-79.

§ <53>. *Filosofía especulativa.* No hay que ocultarse las dificultades que presenta la discusión y la crítica del carácter "especulativo" de ciertos sistemas filosóficos y la "negación" teórica de la "forma especulativa" de las concepciones filosóficas. Cuestiones que se presentan: 1] ¿el elemento "especulativo" es propio de toda filosofía, es la forma misma que debe asumir toda construcción teórica en cuanto tal, o sea "especulación" es sinónimo de filosofía y de teoría? 2] o bien debe plantearse una cuestión "histórica": ¿el problema es sólo un problema histórico y no teórico en el sentido de que toda concepción del mundo, en una de sus fases históricas determinadas, asume una forma "especulativa" que representa su apogeo y el inicio de su disolución? Analogía y relación con el desarrollo del Es-
64 bis tado, | que de la fase "económico-corporativa" pasa a la fase "hegemónica" (de consenso [activo]). Esto es, puede decirse que cada cultura tiene su momento especulativo o religioso, que coincide con el periodo de completa hegemonía del grupo social que expresa y quizá coincide precisamente con el momento en que la hegemonía real se disgrega en la base, molecularmente, pero el sistema de pensamiento, precisamente por eso (para reaccionar contra la disgregación) se perfecciona dogmáticamente, se convierte en una "fe" trascendental: por eso se observa que cada época considerada de decadencia (en la que se produce una disgregación del viejo mundo) se caracteriza por un pensamiento refinado y altamente "especulativo". Por lo tanto, la crítica debe resolver la especulación en sus términos reales de ideología política, de instrumento de acción práctica; pero la crítica misma tendrá su fase especulativa, que marcará su apogeo. La cuestión es ésta: si este apogeo no existe para ser el inicio de una fase histórica de nuevo tipo, en la que habiéndose necesidad-libertad compenetrado orgánicamente, no habrá más contradicciones sociales y la única dialéctica será la ideal, la de los conceptos y no ya la de las fuerzas históricas.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 79.

§ <54>. *Unidad de la teoría y la práctica.* Hay que investigar, analizar y criticar la diversa forma en que se ha presentado en la historia de las ideas el concepto de unidad de la teoría y la práctica, porque parece indudable que cada concepción del mundo y cada filosofía se han preocupado de este problema.

Afirmación de S. Tomás y de la escolástica: "Intellectus speculativus extensione fit practicus", la teoría por simple extensión se hace práctica, o sea afirmación de la necesaria conexión entre el orden de las ideas y el de la acción.

Aforismo de Leibniz, tan repetido por los idealistas italianos: "quo magis speculativa, magis practica" dicho de la ciencia.[1]

La proposición de G. B. Vico "verum ipsum factum" tan discutida y diversamente interpretada (cfr. el libro de Croce sobre Vico y otros escritos polémicos del mismo Croce)[2] y que Croce desarrolla en el sentido idealista de que el conocer es un hacer y que se conoce aquello que se hace, en el que "hace" tiene un significado particular, tan particular que además significa nada menos que "conocer" o sea que se resuelve en una tautología (concepción que sin embargo debe ser puesta en relación con la concepción propia de la filosofía de la praxis).

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 62.

§ <55>. *Originalidad y orden intelectual.* Una máxima de Vauvenar- 65
gues: "Es más fácil decir cosas nuevas que poner de acuerdo las que ya han sido dichas".[1] Se puede analizar esta máxima en sus elementos. Es más difícil instaurar un orden intelectual colectivo que inventar arbitrariamente principios nuevos y originales. Necesidad de un orden intelectual, junto al orden moral, y al orden... público. Para crear un orden intelectual, necesidad de un "lenguaje común" (contra neolalismo intelectual y bohemismo). Originalidad "racional"; también el filisteo es un original, así como el disoluto. En la pretensión de la originalidad hay mucha vanidad e individualismo, y poco espíritu creador, etcétera.

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 60.

§ <56>. *Buen sentido y sentido común.* Manzoni hace una distinción entre sentido común y buen sentido (cfr. *Los novios,* cap. XXXII sobre la peste y sobre los untadores).[a] Hablando del hecho de que a pesar de todo había algunos que no creían en los untadores, pero que no podían sostener

[a] *Untore*: individuo que, en el siglo XVIII, se creía contagiaba la peste a los milaneses untándoles con un veneno. [T.]

su opinión contra la opinión vulgar difundida, escribe: "Se ve que era un desahogo secreto de la verdad, una confidencia doméstica; el buen sentido existía; pero permanecía oculto, por miedo al sentido común".[1]

Cfr. *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 8 bis.

§ <57>. *La realidad del mundo externo.* Cfr. Tolstoi, vol. I de los *Racconti autobiografici* (*Infanzia-Adolescenza,* ed. Slavia, Turín, 1930, p. 232 (cap. XIX de la *Adolescenza* titulado precisamente "L'Adolescenza"): "Pero ninguna corriente filosófica me fascinó tanto como la del escepticismo, que en cierto momento me condujo a un estado próximo a la locura. Imaginaba que fuera de mí nadie y nada existía en todo el mundo, que los objetos no eran objetos, sino imágenes, las cuales se me aparecían sólo cuando fijaba la atención en ellas, y que apenas dejaba de pensar en ellas, aquellas imágenes se desvanecían inmediatamente. En una palabra, me hallaba de acuerdo con Schlegel al considerar que no existen los objetos, sino nuestra relación con ellos. Había momentos en que, bajo la influencia de esta *idea fija,* llegaba a rozar la locura, a tal punto *que rápidamente* giraba sobre mí mismo hacia el lado opuesto, esperando sorprender el vacío (*le néant*) allí donde yo no estaba".[1]

65 bis § <58>. *Ética.* La máxima de E. Kant: "Actúa de manera que tu conducta pueda convertirse en norma para todos los hombres, en condiciones semejantes"[1] es menos simple y obvia de lo que parece a primera vista. ¿Qué se entiende por "condiciones semejantes"? ¿Las condiciones inmediatas en que se actúa, o las condiciones generales complejas y orgánicas, cuyo conocimiento exige una investigación larga y críticamente elaborada? (Fundamento en la ética socrática, en la que la voluntad —moral— tiene su base en el intelecto, en la sabiduría, por lo que el mal obrar es debido a la ignorancia, etcétera y la búsqueda del conocimiento crítico es la base de una moral superior o de la moral sin más). La máxima kantiana puede ser considerada una perogrullada, porque es difícil encontrar a alguien que no actúe creyendo encontrarse en las condiciones en que todos actuarían como él. Quien roba por hambre considera que quien tuviera hambre robaría, quien mata a la mujer infiel considera que todos los maridos traicionados deberían matar, etcétera. Sólo los "locos" en sentido clínico actúan sin creer que están en lo justo. La cuestión está vinculada a otras: 1] cada uno es indulgente consigo mismo, porque cuando actúa en forma "no conformista" conoce el mecanismo de sus propias sensaciones y de sus propios juicios, de la cadena de causas y efectos que lo han llevado a actuar, mientras que para los otros es rigorista, porque no conoce [su] vida interior; 2] cada cual actúa según su cultura, o sea la

cultura de su ambiente, y "todos los hombres" para él son su ambiente, aquellos que piensan como él: la máxima de Kant presupone una sola cultura, una sola religión, un conformismo "mundial". La objeción que no parece exacta es ésta, que "condiciones semejantes" no existen porque entre las condiciones está incluido quien actúa, su individualidad, etcétera.

Puede decirse que la máxima de Kant está ligada a la época, al iluminismo cosmopolita, y a la concepción crítica del autor, o sea que está ligada a la filosofía de los intelectuales como casta cosmopolita. Por lo tanto quien actúa es el portador de las "condiciones semejantes", o sea el creador de aquéllas; o sea que él "debe" actuar según un "modelo" que desearía difundido entre todos los hombres, según un tipo de | civilización 66
para cuyo advenimiento trabaja y para cuya conservación "resiste" contra las fuerzas disgregadoras, etcétera.

§ <59>. ¿Qué es la filosofía? ¿Una actividad puramente receptiva o a lo sumo ordenadora, o bien una actividad absolutamente creativa? Hay que definir qué se entiende por "receptivo", "ordenador", "creativo". "Receptivo" implica la certeza de un mundo externo absolutamente inmutable, que existe "en general"; objetivamente en el sentido vulgar del término. "Ordenador" se aproxima a "receptivo": si bien implica una actividad en el pensamiento, esta actividad es limitada y estrecha. ¿Pero qué significa "creativo"? ¿Significará que el mundo externo es creado por el pensamiento? ¿Pero por qué pensamiento y de quién? Se puede caer en el solipsismo y de hecho toda forma de idealismo cae en el solipsismo necesariamente. Para escapar al solipsismo y al mismo tiempo a las concepciones mecanicistas que están implícitas en la concepción del pensamiento como actividad receptiva y ordenadora, hay que plantear la cuestión "historicistamente" y al mismo tiempo poner en la base de la filosofía la "voluntad" (en último análisis la actividad práctica o política), pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realiza en cuanto que corresponde a necesidades objetivas históricas, o sea en cuanto que es la misma historia universal en el momento de su actuación progresiva; si esta voluntad está representada inicialmente por un solo individuo, su racionalidad es documentada por el hecho de que es acogida por el gran número, y acogida permanentemente, o sea que se convierte en una cultura, un "buen sentido", una concepción del mundo, con una ética conforme a su estructura. Hasta la filosofía clásica alemana, la filosofía fue concebida como una actividad receptiva o a lo sumo ordenadora, o sea que fue concebida como conocimiento de un mecanismo que funcionaba objetivamente fuera del hombre. La filosofía clásica alemana introdujo el concepto de "creatividad" del pensamiento, pero en sentido idealista y especulativo. Parece que sólo la | filosofía de la praxis hizo dar un paso adelante al 66 bis

pensamiento, sobre la base de la filosofía clásica alemana, evitando toda tendencia al solipsismo, historizando el pensamiento en cuanto que lo asume como concepción del mundo, como "buen sentido" difundido en el gran número (y tal difusión no sería en absoluto imaginable sin la racionalidad o historicidad) y difundido en tal modo que se convierta en norma activa de conducta. Por lo tanto, *creativo* hay que entenderlo en el sentido "relativo", de pensamiento que modifica el modo de sentir del mayor número y por lo tanto de la realidad misma que no puede ser pensada sin este mayor número. Creativo también en el sentido de que enseña que no existe una "realidad" válida por sí misma, en sí y por sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican, etcétera.

§ <60>. *Realidad del mundo externo.* ¿Puede la concepción "subjetiva" de Berkeley ser disociada de la religión, y de qué manera Berkeley vinculaba su concepción con sus creencias religiosas? El *Ensayo popular,* así como el ensayo sobre *Teoría y práctica,* en su simplismo no logra comprender cómo pueden estar vinculados con la religión tanto el materialismo mecánico como el subjetivismo más extremo.[1] Tampoco Berkeley fue un "hereje" en religión: incluso su concepción es un modo de concebir la relación entre la divinidad y el pensamiento humano, en el fondo una "teología". En el ensayo sobre *Teoría y práctica* se cita *La vida es sueño,* sin pensar que se trata de cuestiones de lenguaje, porque si todo es sueño e incluso los sueños son sueños, sueño significa "vida" y "realidad".[2]

§ <61>. *Filósofos-literatos y filósofos-científicos.* ¿Tiene algún valor el hecho de que un filósofo haya tomado como punto de partida una experiencia científica o una experiencia "literaria"? Es decir, ¿qué filosofía es más "realista": la que parte de las ciencias "exactas" o la que parte de la "literatura", o sea de la observación del hombre en cuanto intelec-
67 tualmente activo y no sólo "parte mecánica de la | naturaleza"?

§ <62>. *Historicidad de la filosofía de la praxis.* Que la filosofía de la praxis se concibe a sí misma historicistamente, esto es como una fase transitoria del pensamiento filosófico, además de implícitamente de todo su sistema, se desprende explícitamente de la conocida tesis de que el desarrollo histórico estará caracterizado en cierto punto por el paso del reino de las necesidades al reino de la libertad.[1] Todas las filosofías (los sistemas filosóficos) que han existido hasta ahora han sido la manifestación de las íntimas contradicciones que han lacerado a la sociedad. Pero cada sistema filosófico tomado en sí mismo no ha sido la expresión consciente de estas contradicciones, porque tal expresión podía ser dada sólo por el

conjunto de los sistemas en lucha entre sí. Cada filósofo está y no puede dejar de estar convencido de que expresa la unidad del espíritu humano, o sea la unidad de la historia y de la naturaleza; de hecho, si no hubiera tal convicción, los hombres no actuarían, no crearían nueva historia, o sea que las filosofías no podrían convertirse en "ideologías", no podrían asumir en la práctica la granítica solidez fanática de las "creencias populares" que asumen la misma energía de las "fuerzas materiales".[2]

En la historia del pensamiento filosófico, Hegel representa un papel particular, porque, en su sistema, en una u otra forma, aun en la forma de "novela filosófica", se logra comprender qué es la realidad, o sea que se tiene, en un solo sistema y en un solo filósofo, aquella conciencia de las contradicciones que antes era resultado del conjunto de los sistemas, del conjunto de los filósofos, en polémica entre sí, en contradicción entre sí.

En cierto sentido, por lo tanto, la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo, es una filosofía liberada (o que trata de liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático, es la conciencia plena de las contradicciones, en las que el mismo filósofo, entendido individualmente o entendido como todo un grupo social, no sólo comprende las contra|dicciones sino que se postula a sí mismo como ele- 67 bis
mento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y por lo tanto de acción. El "hombre en general", como quiera que se presente, es negado y todos los conceptos dogmáticamente "unitarios" son menospreciados y destruidos en cuanto expresión del concepto de "hombre en general" o de "naturaleza humana" inmanente en cada hombre.

Pero si también la filosofía de la praxis es una expresión de las contradicciones históricas, incluso es su expresión más cumplida por consciente; significa que ella también está ligada a la "necesidad" y no a la "libertad" que no existe y no puede todavía existir históricamente. Por lo tanto, si se demuestra que desaparecerán las contradicciones, se demuestra implícitamente que también desaparecerá, o sea que será superada, la filosofía de la praxis: en el reino de la "libertad" el pensamiento, las ideas, no podrán ya nacer en el terreno de las contradicciones y de las necesidades de la lucha. Actualmente el filósofo (de la praxis) sólo puede hacer esta afirmación genérica y no ir más allá: de hecho no puede evadirse del actual terreno de las contradicciones, no puede afirmar, más que genéricamente, un mundo sin contradicciones sin crear inmediatamente una utopía.

Esto no significa que la utopía no pueda tener un valor filosófico, porque ella tiene un valor político, y toda política es implícitamente una filosofía aunque sea inconexa y en esbozo. En este sentido la religión es la más gigantesca utopía, o sea la más gigantesca "metafísica", aparecida en la historia, porque es el intento más grandioso de conciliar en forma mitológica las contradicciones reales de la vida histórica: ella afirma, en

efecto, que el hombre tiene la misma "naturaleza", que existe el hombre
en general, en cuanto creado por Dios, hijo de Dios, por ello hermano
de los demás hombres, igual a los otros hombres, libre entre los otros y
68 como los otros hombres, y que él se puede conce|bir como tal reflejándose en Dios, "autoconciencia" de la humanidad, pero afirma también que todo esto no es de este mundo y para este mundo, sino de otro (—utópico—). Así las ideas de igualdad, de fraternidad, de libertad, fermentan entre los hombres, en aquellos estratos de hombres que no se ven ni como iguales, ni como hermanos de otros hombres, ni como libres respecto a ellos. Así ha sucedido que en cada sacudida radical de las multitudes, de un modo u otro, bajo formas e ideologías determinadas, se han planteado estas reivindicaciones.

En este punto se inserta un elemento propuesto por Vilici: en el programa de abril de 1917, en el párrafo dedicado a la escuela unitaria y precisamente en la nota explicativa de tal párrafo (cfr. la edición de Ginebra de 1918) se recuerda que el químico y pedagogo Lavoisier, guillotinado durante el Terror, sostuvo precisamente el concepto de la escuela unitaria y ello en relación a los sentimientos populares de la época, que en el movimiento democrático de 1789 veían una realidad en desarrollo y no sólo una ideología-instrumento de gobierno y sacaban consecuencias igualitarias concretas.[8] En Lavoisier se trataba de un elemento utópico (elemento que aparece más o menos en todas las corrientes culturales que presuponen la unicidad de "naturaleza" del hombre), sin embargo para Vilici esto tenía el significado demostrativo-teórico de un principio político.

Si la filosofía de la praxis afirma teóricamente que toda "verdad" creída eterna y absoluta ha tenido orígenes prácticos y ha representado un valor "provisional" (historicidad de toda concepción del mundo y de la vida), es muy difícil hacer comprender "prácticamente" que semejante interpretación es válida también para la misma filosofía de la praxis, sin hacer tambalear aquellas convicciones que son necesarias para la acción. Ésta es, por lo demás, una dificultad que se vuelve a presentar para cada filosofía historicista: de ella abusan los polemistas baratos (especialmen-
68 bis te | los católicos) para contraponer en el mismo individuo al "científico" y al "demagogo", al filósofo y al hombre de acción, etcétera, y para deducir que el historicismo conduce necesariamente al escepticismo moral y a la depravación. De esta dificultad nacen muchos "dramas" de conciencia en los hombres pequeños y en los grandes, las actitudes "olímpicas" a la Wolfgang Goethe.

He ahí por qué la proposición del paso del reino de la necesidad al de la libertad debe ser analizada y elaborada con mucha finura y delicadeza.

Por eso sucede también que la misma filosofía de la praxis tiende a convertirse en una ideología en el peor sentido, o sea un sistema dogmá-

tico de verdades absolutas y eternas; especialmente cuando, como en el *Ensayo popular,* éste es confundido con el materialismo vulgar, con la metafísica de la "materia" que no puede ser sino eterna y absoluta.

Debe decirse también que el paso de la necesidad a la libertad se da en la sociedad de los hombres y no en la naturaleza (si bien podrá tener consecuencias en la intuición de la naturaleza, en las opiniones científicas, etcétera).

Se puede incluso llegar a afirmar que mientras todo el sistema de la filosofía de la praxis puede llegar a ser caduco en un mundo unificado, muchas concepciones idealistas, o al menos algunos aspectos de ellas, que son utópicas durante el reino de la necesidad, podrían volverse "verdades" después del paso, etcétera. No se puede hablar de "Espíritu" cuando la sociedad se halla agrupada, sin necesariamente concluir que se trata de... espíritu de cuerpo (cosa que es reconocida implícitamente cuando, como hace Gentile en el libro sobre el "Modernismo", se dice, siguiendo las huellas de Schopenhauer, que la religión es la filosofía de las multitudes, mientras que la filosofía es la religión de los hombres más selectos, o sea de los grandes intelectuales),[4] pero | se podrá hablar de ello cuando 69
se haya producido la unificación, etcétera.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 78 bis-79 y 74 bis-75.

§ <63>. *Concepto de "ideología".* La "ideología" ha sido un aspecto del "sensualismo", o sea del materialismo francés del siglo XVIII. Su significado original era el de "ciencia de las ideas" y puesto que el análisis era el único método reconocido y aplicado de la ciencia, significaba "análisis de las ideas" o sea "búsqueda del origen de las ideas". Las ideas debían ser descompuestas en sus "elementos" originales y éstos no podían ser más que las "sensaciones": las ideas se derivan de las sensaciones. Pero el sensualismo podía asociarse sin demasiada dificultad con la fe religiosa, con las creencias más extremas en la "potencia del Espíritu" y en sus "destinos inmortales", y así sucedió que Manzoni, incluso después de su conversión o regreso al catolicismo, incluso cuando escribió los *Inni sacri,* mantuvo su adhesión en líneas generales al "sensualismo", hasta que conoció la filosofía de Rosmini.

El más eficaz propagador literario de la ideología fue Destutt de Tracy (1754-1836) por la facilidad y popularidad de su exposición; otro, el doctor Cabanis con su *Rapport du Physique et du Moral* (Condillac, Helvétius, etcétera, son más estrictamente filósofos). Vínculo entre catolicismo e ideología: Manzoni, Cabanis, Borget, Taine (Taine es jefe de escuela para Maurras y otros de orientación católica); "novela psicológica" (Stendhal fue discípulo de Tracy, etcétera). La obra principal de Destutt de Tracy es *Éléments d'Ideologie,* París, 1817-18), que es más completa

en la traducción italiana: *Elementi di Ideologia del conte Destutt de Tracy*, traducida por G. Compagnoni, Milán, Stamperia di Giambattista Sonzogno, 1819 (en el texto francés falta una sección entera, creo que la que trata del Amor, que Stendhal conoció y utilizó de la traducción italiana).[1]

69 bis Cómo es que el concepto de Ideología | de "ciencia de las ideas", de "análisis sobre el origen de las ideas", ha pasado a significar un determinado "sistema de ideas" es algo que debe examinarse históricamente, porque lógicamente el proceso es fácil de captar y comprender.

Se puede afirmar que Freud es el último de los Ideólogos y que un "ideólogo" es De Man, por lo que resulta aún más extraño el entusiasmo por De Man de parte de Croce y los crocianos, si no hubiese una justificación "práctica" de tal entusiasmo.

Debe examinarse cómo el autor del *Ensayo popular* quedó atrapado en la Ideología, mientras que la filosofía de la praxis representa una clara superación e históricamente se contrapone precisamente a la Ideología. El mismo significado que el término de "ideología" ha asumido en la filosofía de la praxis contiene implícitamente un juicio de desvalor y excluye que para sus fundadores el origen de las ideas debiera buscarse en las sensaciones y por lo tanto, en último análisis, en la fisiología: esta misma "ideología" debe ser analizada históricamente, según la filosofía de la praxis, como una superestructura.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 65 bis-66.

§ <64>. *"Objetividad" del conocimiento.* Para los católicos "...toda la teoría idealista se apoya en la negación de la objetividad de todo nuestro conocimiento y en el monismo idealista del 'Espíritu' (equivalente, en cuanto monismo, al positivista de la 'Materia') por lo que el fundamento mismo de la religión, Dios, no existe objetivamente fuera de nosotros, sino que es una creación del intelecto. Por lo tanto el idealismo, no menos que el materialismo, es radicalmente contrario a la religión". (Cfr. artículo del padre Mario Barbera en la *Civiltà Cattolica* del 1º de junio de 1929).[1]

La cuestión de la "objetividad" del conocimiento según la filosofía de la praxis puede ser elaborada partiendo de la proposición (contenida en el prólogo de *Contribución a la crítica de la economía política*) de que
70 "los hombres se vuel|ven conscientes (del conflicto entre las fuerzas materiales de producción) en el terreno ideológico" de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas.[2] Pero tal conciencia ¿está limitada al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción —según la letra del texto— o se refiere a todo conocimiento consciente? Éste es el punto a elaborar y que puede elaborarse con todo

el conjunto de la doctrina filosófica del valor de las superestructuras. ¿Qué significará, en tal caso, el término "monismo"? Ciertamente no el materialista ni el idealista, sino identidad de los contrarios en el acto histórico concreto, o sea actividad humana (historia-espíritu) en concreto, conectada indisolublemente a una cierta "materia" organizada (historicizada), a la naturaleza transformada por el hombre. Filosofía del acto (praxis, desarrollo), pero no del acto "puro", sino precisamente del acto "impuro", real en el sentido más profano y mundano de la palabra.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 66 bis-67.

§ <65>. *Filosofía-política-economía.* Si estas tres actividades son los elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo, necesariamente debe existir, en sus principios teóricos, convertibilidad de la una a la otra, traducción recíproca en el propio lenguaje específico de cada elemento constitutivo: el uno está implícito en el otro, y todos juntos forman un círculo homogéneo (cfr. las notas precedentes sobre la traducibilidad recíproca de los lenguajes científicos).[1] De estas proposiciones (que deben ser elaboradas) se derivan, para el historiador de la cultura y de las ideas, algunos criterios de investigación y cánones críticos de gran significado. Puede suceder que una gran personalidad exprese su pensamiento más fecundo no en el lugar que aparentemente debería ser el más "lógico", desde el punto de vista clasificatorio externo, sino en otro lugar que aparentemente puede ser | juzgado extraño. Un hombre político es- 70 bis
cribe de filosofía: puede suceder que su "verdadera" filosofía deba buscarse por el contrario en los escritos de política. En toda personalidad hay una actividad dominante y predominante: es en ésta donde hay que buscar su pensamiento, *implícito* las más de las veces y en ocasiones en contradicción con el que se expresa *ex profeso*. Es verdad que en tal criterio de juicio histórico se hallan contenidos muchos peligros de diletantismo y que en la aplicación es preciso ser muy cautos, pero esto no quita que el criterio sea fecundo en verdades.

Realmente el "filósofo" ocasional difícilmente consigue abstraerse de las corrientes que dominan en su época, de las interpretaciones que han llegado a ser dogmáticas sobre una cierta concepción del mundo, etcétera; mientras que, por el contrario, como científico de la política se siente libre de estos *ídolos* del tiempo o del grupo, se enfrenta más inmediatamente y con toda originalidad a la misma concepción, penetra en lo más íntimo y la desarrolla de forma vital. A este respecto sigue siendo útil y fecundo el pensamiento expresado por Luxemburgo sobre la imposibilidad de afrontar ciertas cuestiones de la filosofía de la praxis en cuanto que éstas todavía no se han vuelto *actuales* para el curso de la historia general o de un determinado agrupamiento social.[2] A la fase económico-corpora-

tiva, a la fase de lucha por la hegemonía en la sociedad civil, a la fase estatal, corresponden actividades intelectuales determinadas que no se pueden improvisar o anticipar arbitrariamente. En la fase de la lucha por la hegemonía se desarrolla la ciencia de la política; en la fase estatal todas las superestructuras deben desarrollarse, so pena de la disolución del Estado.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 79 bis-80.

§ <66>. *Sorel, Proudhon, De Man.* [(Cfr. p. 78)].[1] La *Nuova Antologia* del 1o. de diciembre de 1928 ha publicado un largo (desde la p. 289
71 hasta la p. 307) ensayo de Georges Sorel intitulado *Ultime medita|zioni (Scritto postumo inedito)*.[2] Se trata de un escrito de 1920, que debía servir de prefacio a una recopilación de artículos publicados por Sorel en periódicos italianos desde 1910 hasta 1920 (recopilación que ha sido publicada por la Casa Ed. "Corbaccio" de Milán, a cargo de Mario Missiroli con el título *L'Europa sotto la tormenta,* seguramente con criterios muy distintos a los que hubieran sido aplicados en 1920 cuando el prefacio fue escrito: sería útil ver si en el libro se hallan reproducidos algunos artículos como aquel dedicado a la Fiat y algunos otros).[3] El retraso en la publicación del libro no es independiente de las oscilaciones que en Italia ha tenido el renombre de Sorel, debido a una serie de equívocos más o menos desinteresados, y que hoy ha descendido mucho: existe ya una literatura antisoreliana.

El ensayo publicado por la *Nuova Antologia* resume todos los méritos y todas las carencias de Sorel: es tortuoso, desigual, incoherente, superficial, sibilino, etcétera; pero ofrece o sugiere puntos de vista originales, encuentra nexos impensados y no obstante ciertos, obliga a pensar y a profundizar.

¿Cuál es el significado de este ensayo? Éste es claramente revelado por todo el artículo, que fue escrito en 1920, y es una patente falsificación la notita introductiva de la *Nuova Antologia* (debida probablemente al mismo Missiroli, de cuya lealtad intelectual más vale no fiarse) que concluye con estas palabras: "...un escritor, que asignó a la Italia de la posguerra la primacía intelectual y política en Europa". (¿A cuál Italia? Algo al respecto podría decir explícitamente Missiroli o se podría encontrar en las cartas privadas de Sorel a Missiroli (cartas que deberían ser publicadas, según lo que fue anunciado, pero que no lo serán o no lo serán íntegramente),[4] pero se puede argüir a partir de numerosos artículos de Sorel. De este ensayo es útil, como recordatorio, anotar algunas ideas,
71 bis recordando que todo el ensayo es muy importante para compren|der a Sorel y su actitud de la posguerra:

a] Bernstein sostuvo (*Socialismo teorico e socialdemocrazia practica,*

trad. francesa, pp. 53-54) que un respeto supersticioso por la dialéctica hegeliana condujo a Marx a preferir a las construcciones de los *utópicos* tesis revolucionarias bastante próximas a las de la tradición jacobina, babeuvista o blanquista; no se comprende entonces, sin embargo, cómo es que en el *Manifiesto* no se habla de la literatura babeuvista que Marx indudablemente conocía. Andler es del parecer (vol. II de su edición del *Manifiesto,* p. 191) que Marx hace una alusión llena de desprecio por la conspiración de los Iguales, cuando habla del ascetismo universal y grosero que se encuentra en las más antiguas reivindicaciones proletarias después de la Revolución francesa.

b] Parece que Marx no pudo liberarse nunca completamente de la idea hegeliana de la historia, según la cual diversas eras se suceden en la humanidad, siguiendo el orden de desarrollo del espíritu, que trata de alcanzar la perfecta realización de la razón universal. A la doctrina de su maestro él añade la de la lucha de clases: si bien los hombres no conocen más que las guerras sociales, a las que son empujados por sus antagonismos económicos, cooperan inconscientemente en una obra que sólo el metafísico supone.[5] Esta hipótesis de Sorel es muy aventurada y él no la justifica; pero evidentemente le concede gran importancia, bien sea por su exaltación de Rusia, bien sea por su previsión de la función civil de Italia (debe señalarse, a propósito de este acercamiento Rusia-Italia, la actitud de D'Annunzio, en una época casi coincidente, en los manuscritos que se hicieron circular en la primavera de 1920;[6] ¿conoció Sorel esta actitud dannunziana? Sólo Missiroli podría dar una respuesta). Según Sorel, "Marx tenía una | confianza tan grande en la subordinación de la historia a las leyes 72
del desarrollo del espíritu, que enseñó que, después de la caída del capitalismo, la evolución hacia el *Comunismo*[a] *perfecto* se produciría sin ser provocada por una lucha de clases *(Carta sobre el programa de Gotha).* Parece que Marx[b] creía, como Hegel, que los diversos momentos de la evolución se manifiestan en países distintos, cada uno de los cuales es especialmente apto para cada uno de esos momentos (ver el prefacio del 21 de enero de 1882 a una traducción rusa del *Manifiesto*). Él no hizo nunca una exposición explícita de su doctrina; así, muchos marxistas están convencidos de que todas las fases de la evolución capitalista deben producirse en la misma forma, en todos los pueblos modernos. Estos marxistas son demasiado poco hegelianos".[7]

c] La cuestión: ¿antes o después de 1848? Sorel no entiende el significado de este problema, no obstante la literatura al respecto (aunque sea literatura de pacotilla) y alude al "curioso" (sic) cambio que se produjo en el espíritu de Marx[b] a fines de 1850: en marzo éste firmó un manifiesto

[a] En el manuscrito: "Com.".
[b] En el manuscrito: "M.".

de los revolucionarios[a] refugiados en Londres, en el cual se trazaba el programa de una agitación revolucionaria[b] a emprenderse en vista de un nuevo y próximo sacudimiento social, que Bernstein encuentra digno del bisoño de los revolucionarios de club (*Socialismo teórico* ..., p. 51), mientras que después se convenció de que la revolución nacida de la crisis de 1847 acababa con aquella crisis. Ahora bien, los años siguientes al 48 fueron de una prosperidad sin igual: faltaba pues para la revolución proyectada la primera de las condiciones necesarias: un proletariado reducido al ocio y dispuesto a combatir (cfr. Andler, I, pp. 55-56) ¿pero de qué edición?). Así habría nacido en los marxistas la concepción de la miseria creciente, que habría debido servir para espantar a los obreros e inducirlos a combatir en vista de un empeoramiento probable incluso en
72 bis una situación próspera (explicación infantil y contradictoria de los | hechos, si bien es cierto que de la teoría de la miseria creciente se ha hecho un instrumento de tal género, un argumento de inmediata persuasión: y por lo demás, ¿se trató de un arbitrio? Sobre la época en que nació la teoría de la miseria creciente debe verse la publicación de Roberto Michels).[8]

d] Sobre Proudhon: "Proudhon pertenecía a aquella parte de la burguesía más cercana al proletariado; por eso los marxistas han podido acusarlo de ser un burgués, mientras que los escritores más sagaces lo consideran como un admirable prototipo de nuestros (es decir, franceses) campesinos y de nuestros artesanos (cfr. Daniele Halévy en *Débats* del 3 de enero de 1913)."[9] Este juicio de Sorel se puede aceptar. Y he aquí cómo explica Sorel la mentalidad "jurídica" de Prouhon: "En razón de la modestia de sus recursos, los campesinos, los propietarios de las fábricas más pequeñas, los pequeños comerciantes están obligados a defender enérgicamente sus intereses ante los tribunales. Un socialismo que se proponga proteger a las capas situadas en los niveles más bajos de la economía, está naturalmente destinado a dar gran importancia a la *seguridad del derecho*; y una tendencia semejante es particularmente fuerte entre aquellos escritores que, como Proudhon, tienen la cabeza llena de recuerdos de la vida rural".[10] Y da todavía otras ideas para reforzar este análisis, que no acaba de convencer: la mentalidad jurídica de Proudhon está ligada a su antijacobinismo, a los recuerdos literarios de la Revolución francesa y del antiguo régimen que se supone condujo a la explosión jacobina precisamente por la arbitrariedad de la justicia: la mentalidad jurídica es la sustancia del reformismo pequeño burgués de Proudhon y

[a] En el manuscrito: "Rivol.", que sustituye al término "comunista" empleado en el texto de Sorel citado por Gramsci.

[b] En el manuscrito: "rev.". En general en este parágrafo los términos "revolución" y "revolucionario" están abreviados, así como el término "proletariado".

sus orígenes sociales contribuyeron a formarla por otro y "más alto" nexo de conceptos y de sentimientos: en este análisis Sorel se confunde con la mentalidad de los "ortodoxos" tan despreciados por él. Lo extraño es que Sorel, teniendo tal convicción | sobre la tendencia social de Proudhon, 73
lo exalte y en ocasiones lo proponga como modelo o fuente de principios para el proletariado moderno; si la mentalidad jurídica de Proudhon tiene este origen, ¿por qué los obreros tendrían que ocuparse de la cuestión de un "nuevo derecho", de una "seguridad del derecho", etcétera?

En este punto, se tiene la impresión de que el ensayo de Sorel ha sido mutilado y que falta precisamente una parte, referente al movimiento italiano de las fábricas: por el texto publicado, es posible imaginar que Sorel habría encontrado en el movimiento de las comisiones internas dirigidas a controlar los reglamentos de las fábricas y en general la "legislación" interna de las fábricas que dependía únicamente del arbitrio incontrolado de los empresarios, el equivalente de las exigencias que Proudhon reflejaba para los campesinos y los artesanos. El ensayo, tal como está publicado, es incoherente e incompleto; su conclusión, referente a Italia ("Muchas razones me habían conducido a suponer, desde hacía mucho tiempo, que lo que un hegeliano llamaría el *Weltgeist,* corresponde hoy a Italia. Gracias a Italia, la luz de los tiempos nuevos no se apagará"[11]) no tiene ninguna demostración, aunque fuese en esbozos y alusiones, al modo de Sorel. En la última nota hay una alusión a los consejos de los obreros y campesinos en Alemania, "que yo consideraba afines al espíritu proudhoniano" y una cita de los *Materiali per una teoria* ... (pp. 164 y 394).[12] Sería interesante saber si verdaderamente el ensayo fue mutilado y por quién: si directamente por Missiroli o por otros.

Nota I. No se puede comprender a Sorel como figura de "intelectual revolucionario" si no se piensa en la Francia posterior a 1870, así como no se puede comprender a Proudhon sin el "pánico antijacobino" de la época de la Restauración. El 70 y el 71 vieron en Francia dos terribles derrotas, la nacional, que pesó sobre los intelectuales burgueses, y la derrota popular de la Comuna que pesó | sobre los intelectuales revolucionarios: 73 bis
la primera creó tipos como Clémenceau, quintaesencia del jacobinismo nacionalista francés, la segunda creó al antijacobino Sorel y el movimiento sindicalista "antipolítico". El curioso antagonismo de Sorel, sectario, mezquino, antihistórico, es una consecuencia del desangramiento popular del 71 (debe verse a este respecto la "Lettre à M. Daniel Halévy" en el *Mouvement Socialiste,* 16 de agosto y 15 de septiembre de 1907);[13] de ahí viene una curiosa luz para sus *Reflexiones sobre la violencia.* El derramamiento de sangre de 1871, cortó el cordón umbilical entre el "nuevo pueblo" y la tradición de 1793: Sorel habría querido ser el representante de esta ruptura entre pueblo y jacobinismo histórico, pero no lo logró.

Nota II. Los escritos de Sorel de la posguerra tienen cierta importancia

para la historia de la cultura occidental. Sorel atribuye al pensamiento de Proudhon toda una serie de instituciones y de actitudes ideológicas de este periodo. ¿Por qué pudo Sorel hacer esto? ¿Es absolutamente arbitrario este juicio suyo? Y dada la agudeza de Sorel como teórico de las ideas, que excluye, al menos en gran parte, una tal arbitrariedad, ¿de qué experiencias culturales partió Sorel, y no es todo ello importante para un juicio global de la obra soreliana? Es cierto que hay que reestudiar a Sorel, para captar por debajo de las incrustaciones parasitarias depositadas sobre su pensamiento por admiradores diletantes e intelectuales, lo que en aquél es más esencial y permanente. Hay que tener presente que se ha exagerado mucho sobre la "austeridad" y "seriedad" moral e intelectual de Sorel; del epistolario con Croce se desprende que él no siempre vencía los estímulos de la vanidad: eso lo revela, por ejemplo, el tono remiso de la carta en la que quiere explicar a Croce su adhesión (titubeante e incluso platónica) al "Círculo Proudhon" de Valois y su coqueteo con los
74 elementos jóvenes de la tendencia monárquica y clerical.[14] Más | aún:
había mucho diletantismo, mucho "no empeñarse nunca a fondo", por lo tanto mucha intrínseca irresponsabilidad en las actitudes "políticas" de Sorel, que no eran nunca estrictamente políticas, sino "culturales-políticas", "intelectuales-políticas", "au dessus de la mêlee": también a Sorel se le podrían hacer muchas acusaciones semejantes a las contenidas en el opúsculo de uno de sus discípulos, *I misfatti degli intellettuali*.[15] Él mismo era un intelectual "puro" y por eso habría que separar, con un análisis cuidadoso, lo que hay en sus obras de superficial, de brillante, de accesorio, ligado a las contingencias de la polémica extemporánea, y lo que hay de "carnoso" y sustancioso, para hacerlo entrar, así definido, en el círculo de la cultura moderna.

Nota III. En 1929, después de la publicación de una carta en la que Sorel hablaba de Oberdan,[16] se multiplicaron los artículos de protesta por algunas expresiones usadas por Sorel en sus cartas a Croce y Sorel fue "demolido" (particularmente violento fue un artículo de Arturo Stanghellini reproducido en la *Italia Letteraria* de aquellos días).[17] El epistolario fue interrumpido en el número siguiente de la *Critica* y reanudado, sin mención alguna del incidente, pero con algunas novedades: bastantes nombres fueron publicados sólo con las iniciales y se tuvo la impresión de que algunas cartas no fueron publicadas o que fueron expurgadas. Desde este momento comienza en el periodismo una nueva valoración de Sorel y de sus relaciones con Italia.

En ciertos aspectos Sorel se puede parangonar con De Man, pero ¡qué diferencia entre los dos! De Man se embrolla absurdamente en la historia de las ideas y se deja deslumbrar por las apariencias superficiales; si alguna reconvención se le puede hacer a Sorel es precisamente en sentido contrario, la de que analiza demasiado minuciosamente la sustancia de las

ideas y de que pierde a menudo el sentido de las proporciones. Sorel encuentra que una serie de acontecimientos de la posguerra son de | carác- 74 bis
ter proudhoniano; Croce encuentra que De Man señala un retorno a Proudhon,[18] pero De Man, típicamente, no comprende los acontecimientos de la posguerra indicados por Sorel. Para Sorel es proudhoniano lo que es creación "espontánea" del pueblo, es "ortodoxo" lo que es de origen burocrático, porque tiene siempre ante sí como obsesiones, de una parte la burocracia de la organización alemana y de la otra el jacobinismo, ambos fenómenos de centralización mecánica con las palancas de mando en manos de una banda de funcionarios. De Man fue siempre, en realidad, un ejemplar pedante de la burocracia laborista belga: todo es pedante en él, incluso el entusiasmo. Cree haber hecho descubrimientos grandiosos, porque repite con un formulario "científico" la descripción de una serie de hechos más o menos individuales: es una típica manifestación de positivismo, que duplica el hecho, describiéndolo y generalizándolo en una fórmula y después de la formulación del hecho hace la ley del hecho mismo. Para Sorel, como se desprende del ensayo publicado por la *Nuova Antologia,* lo que cuenta en Proudhon es la orientación psicológica, no ya la actitud práctica concreta, sobre la cual, en verdad, Sorel no se pronuncia explícitamente: esta orientación psicológica consiste en "confundirse" con los sentimientos populares (campesinos y artesanos), que concretamente brotan de la situación real impuesta al pueblo por los ordenamientos económico-estatales, en "hundirse" en ellos para comprenderlos y expresarlos en forma jurídica, racional; esta o aquella interpretación, o incluso el conjunto de ellas, pueden ser erróneas, o fantásticas, o incluso ridículas, pero la actitud general es lo más productivo de consecuencias valiosas. La actitud de De Man, por el contrario, es la "cientificista": se
inclina ante el pueblo no para comprenderlo | desinteresadamente, sino 75
para "teorizar" sus sentimientos, para construir esquemas seudocientíficos; no para ponerse al unísono y extraer principios jurídico-educativos, sino como el zoólogo observa un mundo de insectos, como Maeterlinck observa las abejas y las hormigas.

De Man tiene la pretensión pedante de sacar a la luz y al primer plano los llamados "valores psicológicos y éticos" del movimiento obrero; ¿pero puede eso significar, como pretende De Man, una refutación perentoria y radical de la filosofía de la praxis?[19] Eso sería como decir que el sacar a la luz el hecho de que la gran mayoría de los hombres está aún en la fase ptolomeica, signifique refutar las doctrinas copernicanas, y que el folklore deba sustituir a la ciencia. La filosofía de la praxis sostiene que los hombres adquieren conciencia de su posición social en el terreno de las ideologías;[20] ¿acaso habrá excluido al pueblo de este modo de tomar conciencia de sí? Pero es una observación obvia que el mundo de las ideologías está (en su conjunto) más atrasado que las relaciones técnicas de

producción: un negro apenas llegado de África puede convertirse en empleado de la Ford, aunque durante mucho tiempo siga siendo fetichista y aunque siga convencido de que la antropofagia es un modo de nutrirse normal y justificado. De Man, si se hiciera una encuesta al respecto, ¿qué conclusiones sacaría de ella? Que la filosofía de la praxis debe estudiar objetivamente lo que los hombres piensan de sí mismos y de los otros a este respecto está fuera de toda duda, ¿pero debe aceptar supinamente como eterno este modo de pensar? ¿No sería éste el peor de los mecanicismos y de los fatalismos? Tarea de toda iniciativa histórica es la de modificar las fases culturales precedentes, la de hacer homogénea la cultura a un nivel superior al precedente, etcétera. En realidad la filosofía de la praxis siempre ha trabajado en ese terreno que De Man cree haber
75 bis descubierto, pero ha trabajado en él para innovar, | no para conservar supinamente. El "descubrimiento" de De Man es un lugar común y su refutación es un refrito poco sabroso.

Con este "conservadurismo" se explica el discreto éxito de De Man, incluso en Italia, al menos en ciertos ambientes (especialmente en el ambiente crociano-revisionista y en el católico). Del libro principal de De Man, Croce escribió un anuncio en la *Critica* de 1928,[21] De Ruggiero escribió una reseña en la *Critica* de 1929;[22] la *Civiltà Cattolica* y el *Leonardo* reseñas en 1929;[23] G. Zibordi lo mencionó en su librito sobre Prampolini;[24] un anuncio editorial muy elogioso hizo de él la Casa Laterza para la traducción de Schiavi[25] y Schiavi habló de él como de algo grande en su prefacio;[26] artículos de adhesión publicó *I Problemi del Lavoro,* que reprodujo las tesis finales no reproducidas en la traducción de Schiavi.[27] La *Italia Letteraria* del 11 de agosto de 1929 publicó una reseña de Umberto Barbaro. Escribe Barbaro: "...una crítica del marxismo que, si bien se vale de las anteriores 'revisiones' de carácter económico, en general está basada en una cuestión táctica (sic) relativa a la psicología de las masas obreras". "De los muchos intentos de ir *au de là* del marxismo (el traductor, el conocido abogado Alessandro Schiavi, modifica un poco el título, en 'superación' en sentido crociano y muy justificadamente (!) por lo demás, porque el mismo De Man considera la suya como una posición en antítesis necesaria para una síntesis superior) éste no es ciertamente de los más poderosos y mucho menos de los más sistemáticos; incluso porque la crítica se basa predominantemente en aquella misteriosa y huidiza, aunque ciertamente fascinante, seudociencia que es la psicología. Con respecto al 'movimiento' este libro es más bien derrotista y a veces proporciona incluso argumentos a las tendencias que quiere combatir: al fascismo por un grupo de observaciones sobre los estados afectivos y sobre los 'complejos' (en sentido freudiano) de los obreros de los que
76 se deri|van ideas de 'alegría del trabajo' y de 'artesanado', y al comunismo y al fascismo juntos por la escasa eficacia de los argumentos en defensa

de la democracia y del reformismo".[28]

Reseña de Paolo Milano en la *Italia che Scrive* de septiembre de 1929.[29]
Milano distingue en la obra de De Man dos aportaciones: <1º> la masa
de observaciones psicológicas sobre la fase de desarrollo, las desviaciones,
las reacciones contradictorias del movimiento obrero y socialista en años
recientes, una sagaz colección de *datos y documentos* sociales, en suma: el
análisis de la evolución reformista de las masas obreras por un lado y
de los grupos patronales por el otro, según Milano, es rica y satisfactoria;
<2º> y la discusión teórica de la que debería resultar la "superación
del marxismo" (exactamente, para De Man, el "repudio" del marxismo).
Para De Man la filosofía de la praxis, en su fondo *mecanicista y racio-
nalista* (!), es superada por las investigaciones más recientes, que han
asignado a la concatenación racional solamente un lugar, y ni siquiera
el más importante, en la serie de los movimientos de los actos humanos.
A la reacción mecánica (!) de la dialéctica marxista, la ciencia moder-
na (!) ha sustituido victoriosamente (!) una *reacción psicológica,* cuya
intensidad no es proporcional (?) a la causa agente. Para Milano: "Ya
está claro que cualquier crítica a la concepción marxista de la historia
lleva automáticamente a plantear el contraste entre interpretación mate-
rialista e interpretación idealista del mundo y a asignar en sustancia una
prioridad al ser o al conocer". De Man ha escapado a este problema, o
mejor, se ha detenido a medio camino, declarándose por una concepción
de los hechos humanos como generados por "motores psicológicos" y por
"complejos" sociales, o sea que De Man está influido por la psicología
freudiana, sobre todo a través de las aplicaciones a las doctrinas sociales,
intentadas por Adler (¿quizá | Max Adler? ¿y en qué escritos?).[30] Ob- 76 bis
serva Milano: "Se sabe por lo demás qué débil terreno es la psicología en
las investigaciones históricas: tanto más equívoco en investigaciones del
tipo de éstas de que se habla. Los fenómenos psicológicos, en efecto, se
prestan en distintas ocasiones a ser indicados como tendencias volitivas
o como hechos materiales; entre estas opuestas interpretaciones oscila
también De Man y evita por lo tanto una toma de posición sobre el punto
crucial de la confrontación. Un lector sagaz juzgará más bien verdadera-
mente psicológico el origen de la obra de De Man: nacida de una crisis
de desencanto y de la comprobación de la insuficiencia de las doctrinas
marxistas integrales para explicar los fenómenos que se habían ofrecido
a la observación del autor durante su trabajo político cotidiano. No obs-
tante sus óptimas intenciones, el tenor del libro no supera esta documen-
tada y animada comprobación ni logra una refutación teórica en el plano
adecuado y con el vigor 'necesario' " y concluye: "La prueba nos la da el
último capítulo, en el que el tratamiento verbal querría concluir con la
recomendación de una posición política práctica. De Man, evitando igual-
mente los dos extremos de una táctica de toma del poder y de un aposto-

lado exclusivamente idealista, aconseja una educación genérica de las masas y con ello se pone fuera de aquel socialismo del que sin embargo, a lo largo de toda la obra, se había declarado fiel e iluminado partidario".

En la *Civiltà Cattolica* del 7 de septiembre de 1929, en el artículo "*Per la pace sociale*" (del padre Brucculeri) que comenta el famoso laudo emitido por la Congregación del Concilio en el conflicto entre obreros e industriales católicos de la región Roubaix-Tourcoing, hay este pasaje: "El marxismo —como demuestra De Man en sus más bellas páginas— fue una corriente materializadora del mundo obrero moderno".[31] O sea, las páginas de De Man son todas bellas, pero algunas son todavía más bellas. (Dada esta actitud de los católicos con respecto a la tendencia de De
77 Man, puede explicarse cómo Giuseppe | Prezzolini, aludiendo en el *Pégaso* de septiembre[a] de 1930 al libro de Philip sobre el *Movimento operaio americano,* califica a Philip como un "demócrata cristiano", si bien del libro no se desprende ni está justificada semejante calificación).[32]

En los fascículos de la *Civiltà Cattolica* del 5 de octubre y del 16 de noviembre de 1929 se publica un ensayo muy difundido sobre el libro de De Man.[33] La obra de De Man es reputada "no obstante sus deficiencias, la más importante y, digamos aún, genial, de cuantas hasta ahora existen en la literatura antimarxista".[34] Hacia el final del ensayo se encuentra esta impresión general: "El autor (De Man), aunque ha superado una crisis de pensamiento rechazando, con gesto magnánimo, el marxismo, está aún titubeante, y su inteligencia ávida de verdad no está plenamente satisfecha. Él se agita en los umbrales de la verdad, capta sus rayos, pero no se lanza adelante para hundirse en la luz. Auguramos a De Man que, una vez superada su crisis, podrá elevarse, como el gran obispo de Tagaste, del divino reflejo que es la ley moral en el alma, al divino infinito, a la fuente eternamente espléndida de todo aquello que por el universo se expande".[35]

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 61-64, 39, 78-78 bis, 36; *Cuaderno 8* (XXVIII), p. 51, y *Cuaderno 4* (XIII), pp. 42-42 bis, 60-61 y 80 bis.

§ <67>. Paso del saber al comprender, al sentir, y viceversa, del sentir al comprender, al saber. El elemento popular "siente", pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual "sabe", pero no siempre comprende y especialmente "siente". Por lo tanto, los dos extremos son la pedantería y el filisteísmo por una parte y la pasión ciega y el sectarismo por la otra. No es que el pedante no pueda ser apasionado, todo lo contrario; la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo y la demagogia más desenfrenados. El error del intelectual consiste

[a] En el manuscrito: "de octubre".

<en creer> que se pueda *saber* sin comprender y especialmente sin sen-
tir y ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino por el objeto del | sa- 77 bis
ber) o sea que el intelectual puede ser tal (y no un puro pedante) si es
distinto y separado del pueblo-nación, o sea sin sentir las pasiones ele-
mentales del pueblo, comprendiéndolas y en consecuencia explicándolas y
justificándolas en esa situación histórica determinada, y vinculándolas dia-
lécticamente a las leyes de la historia, a una concepción superior del mun-
do, científica y coherentemente elaborada, el "saber"; no se hace políti-
ca-historia sin esta pasión, o sea sin esta conexión sentimental entre inte-
lectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo las relaciones del in-
telectual con el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden
puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta
o un sacerdocio (el llamado centralismo orgánico). Si la relación entre los
intelectuales y el pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gober-
nantes y gobernados, es dada por una adhesión orgánica en la que el sen-
timiento-pasión se convierte en comprensión y por lo tanto en saber (no
mecánicamente, sino en forma viva), sólo entonces la relación es de re-
presentación, y se produce el intercambio de elementos individuales en-
tre gobernados y gobernantes, entre dirigidos y dirigentes, o sea que se
realiza la vida de conjunto que es la única fuerza social, se crea el "blo-
que histórico". De Man "estudia" los sentimientos populares, no con-
siente con ellos para guiarlos y conducirlos a una catarsis de civilización
moderna; su posición es la del estudioso de folklore que tiene continua-
mente el temor de que la modernidad le destruya el objeto de su ciencia.
Por lo demás, hay en su libro el reflejo pedante de una exigencia real:
que los sentimientos populares sean conocidos y estudiados tal como se
presentan objetivamente y no considerados como algo desdeñable e inerte
en el movimiento histórico.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 64 bis-65.

§ <68>. *La "nueva" ciencia. G. A. Borgese y Michel Ardan.* En la
novela de Julio Verne *De la tierra a la luna,* Michel Ardan, en su discurso
programático, dice líricamente que "el espacio no existe, | porque los 78
astros están a tal punto próximos los unos de los otros que se puede pen-
sar el universo como un todo sólido, cuyas distancias recíprocas pueden
compararse a las distancias existentes entre las moléculas del metal más
compacto como el oro o el platino". Borgese, siguiendo las huellas de
Eddington, ha volteado el razonamiento de Verne y sostiene que la "ma-
teria sólida" no existe, porque el vacío en el átomo es tal que un cuerpo
humano, reducido a las partes sólidas, se convertiría en un corpúsculo
sólo visible bajo el microscopio.[1] Es la "fantasía" de Verne aplicada a la
ciencia de los científicos y no ya a la de los niños. (Verne imagina que

en el momento en que Arden expone su tesis, Maston, uno de los personajillos con los que hace ingeniosos sus libros, al gritar con entusiasmo: "¡Sí, las distancias no existen!" está a punto de caer, probando así, con sus propios huesos, si las distancias existen o no).[2]

Cfr. *Cuaderno 9* (XIV), pp. 41-42.

§ <69>. *Sorel, Proudhon, De Man* (continuación página 70 bis y s.).[1] Mario Missiroli publicó en 1932 en las Edizioni Corbaccio de Milán, la "anunciada" recopilación de artículos escritos por Georges Sorel en periódicos italianos desde 1910 hasta 1921, con el título *L'Europa sotto la tormenta.* El escrito de Sorel, publicado en la *Nuova Antologia* del 1º de diciembre de 1928 con el título "Ultime meditazioni (Scritto postumo inedito)" no se encuentra reproducido en el volumen, no obstante haber sido anunciado como escrito por Sorel a modo de prefacio: la selección de los artículos reproducidos, por lo demás, no permitía la impresión de tal prefacio, que no tiene nada que ver con el contenido del libro. Parece evidente que Missiroli no se atuvo a las indicaciones que Sorel debió de darle para compilar la selección, indicaciones que se pueden obtener del "prefacio" descartado. La recopilación fue hecha *ad usum delphini,* tomando en cuenta únicamente una de tantas direcciones del pensamiento soreliano, que no se puede considerar que fuese juzgada por el escritor como la más importante, porque de otro modo el "prefacio" hubiera tenido otra entonación. A la recopilación precede, por el contra-
78 bis rio, un prefa|cio de Missiroli, que es unilateral y en estridente contraste con el prefacio censurado, del cual, poco lealmente, ni siquiera se hace mención.

§ <70>. *Antonio Labriola.* Sería de gran utilidad un resumen objetivo y sistemático (aunque fuese de tipo escolar-analítico) de todas las publicaciones de Antonio Labriola sobre la filosofía de la praxis para sustituir los libros agotados. Un trabajo de ese género es preliminar a toda iniciativa dirigida a volver a poner en circulación la posición filosófica de Labriola que es muy poco conocida fuera de un reducido círculo. Es asombroso que en sus *Memorias* León Bronstein hable del "diletantismo" de Labriola[1] (revisar). No se comprende este juicio (a menos que quisiera significar la separación entre teoría y práctica en la persona de Labriola, lo que no parece ser el caso) sino como un reflejo inconsciente de la pedantería seudocientífica del grupo intelectual alemán que tuvo tanta influencia en Rusia. En realidad Labriola, al afirmar que la filosofía de la praxis es independiente de cualquier otra corriente filosófica, que es autosuficiente, es el único que trató de construir científicamente la filosofía de

la praxis. La tendencia dominante se ha manifestado en dos corrientes principales:

1] La llamada ortodoxa, representada por Plejánov (cfr. *I Problemi fondamentali*)[2] que en realidad, no obstante sus afirmaciones en contrario, recae en el materialismo vulgar. No ha sido bien planteado el problema de los "orígenes" del pensamiento del fundador de la filosofía de la praxis: un estudio cuidadoso de la cultura filosófica de Marx[a] (y del ambiente filosófico general en el que se formó directa e indirectamente) es ciertamente necesario, pero como premisa al estudio, mucho más importante, de su propia y "original" filosofía, que no puede agotarse en algunas "fuentes" y en "su cultura personal": es preciso, ante todo, tomar en cuenta su actividad creadora y constructora. El modo de plantear el problema por parte de Plejánov es típicamente propio del | método posi- 79
tivista y muestra sus escasas facultades especulativas e historiográficas.

2] La tendencia "ortodoxa" ha determinado su puesta: la de vincular la filosofía de la praxis al kantismo o a otras tendencias filosóficas no positivistas y materialistas, hasta la conclusión "agnóstica" de Otto Bauer que en su librito sobre la "religión" escribe que el marxismo[b] puede ser sostenido e integrado por cualquier filosofía, por lo tanto también por el tomismo.[3] Esta segunda, por lo tanto, no es una tendencia en sentido estricto, sino un conjunto de todas las tendencias que no aceptan la llamada "ortodoxia" del pedantismo alemán, hasta la freudiana de De Man.

¿Por qué Labriola y su planteamiento del problema filosófico han tenido tan escaso éxito? A este respecto puede decirse lo que Rosa dijo a propósito de la economía crítica[4] y de sus problemas más elevados: en el periodo romántico de la lucha, del *Sturm und Drang* popular, todo el interés se orienta hacia las armas más inmediatas, hacia los problemas de táctica en política y hacia los problemas culturales menores en el campo filosófico. Pero desde el momento en que un grupo subalterno se vuelve realmente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de Estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, o sea un nuevo tipo de sociedad y por lo tanto la exigencia de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas y decisivas. De ahí la necesidad de volver a poner en circulación a Antonio Labriola y de hacer predominar su planteamiento del problema filosófico. Se puede plantear así la lucha por una cultura superior autónoma; la parte positiva de la lucha que se manifiesta en forma negativa y polémica con los *a-* privativos y los *anti-* (anticlericalismo, ateísmo, etcétera). Se da una forma moderna y actual al humanismo laico tradicional que debe ser la base ética del nuevo tipo de Estado.

El tratamiento analítico y sistemático de la concepción | filosófica de 79 bis

[a] En el manuscrito: "M.".
[b] En el manuscrito: "m.".

Antonio Labriola podría convertirse en la sección filosófica de una revista del tipo medio *Voce, Leonardo (Ordine Nuovo)*,[a] de lo cual se habla en la sección de periodismo. Habría que recopilar una bibliografía internacional sobre Labriola (*Neue Zeit*, etcétera).

Cfr. *Cuaderno 3* (XX), pp. 16-17.

[a] En el manuscrito: "O. N.".

Cuaderno 12 (XXIX)
1932

Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales



<§ 1>. ¿Son los intelectuales un grupo social autónomo e independiente, o bien cada grupo social tiene su propia categoría especializada de intelectuales? El problema es complejo por las variadas formas que ha adoptado hasta ahora el proceso histórico real de formación de las diversas categorías intelectuales. Las más importantes de estas formas son dos: 1

1] Cada grupo social, naciendo en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea al mismo tiempo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función no sólo en el campo económico, sino también en el social y político: el empresario capitalista crea junto con él al técnico de la industria, al científico de la economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho, etcétera, etcétera. Hay que observar el hecho de que el empresario representa una elaboración social superior, ya caracterizada por una cierta capacidad dirigente y técnica (o sea intelectual): debe tener una cierta capacidad técnica, además de en la esfera circunscrita de su actividad y de su iniciativa, también en otras esferas, al menos en aquellas más cercanas a la producción económica (debe ser un organizador de masas de hombres, debe ser un organizador de la "confianza" de los ahorradores en su empresa, de los compradores de su mercancía, etcétera). Si no todos los empresarios, al menos una élite de ellos debe tener una capacidad de organizador de la sociedad en general, en todo su complejo organismo de servicios, hasta el organismo estatal, por la necesidad de crear las condiciones más favorables a la expansión de su propia clase; o debe poseer por lo menos la capacidad de escoger los "delegados" (empleados especializados) a los que se confiará esta actividad organizativa de las relaciones generales externas a la empresa. Puede observarse que los intelectuales "orgánicos" que cada nueva clase crea consigo y elabora en su desarrollo progresivo, son en su mayor parte "especializaciones" de aspectos parciales de la actividad primitiva del tipo social nuevo que la nueva clase ha sacado a la luz. (Incluso los señores feudales eran detentadores de una particular capacidad técnica, la militar, y es precisamente desde el momento en que la aristocracia pierde el monopolio de la capacidad técnico-militar que se inicia la crisis del feudalismo. Pero la formación de los intelectuales en el mundo feudal y en el precedente mundo clásico es una cuestión a examinar aparte: esta formación y elaboración sigue vías y modos que hay que estu-

diar concretamente. Así hay que señalar que la masa de los campesinos, por más que desempeñe una función esencial en el mundo de la producción, no elabora sus propios intelectuales "orgánicos" y no "asimila"[a] ningún estrato de intelectuales "tradicionales", por más que de la masa de los campesinos otros grupos sociales extraigan muchos de sus intelectuales y gran parte de los intelectuales tradicionales sean de origen campesino.)

2] Pero todo grupo social "esencial", emergiendo a la historia desde la precedente estructura económica y como expresión de su desarrollo (de esta estructura), ha encontrado, al menos en la historia conocida hasta ahora, categorías sociales preexistentes y que incluso aparecían como representantes de una continuidad histórica ininterrumpida incluso por los
1a más | complicados y radicales cambios de las formas sociales y políticas. La más típica de estas categorías intelectuales es la de los eclesiásticos, monopolizadores durante largo tiempo (durante toda una fase histórica que incluso se caracteriza en parte por este monopolio) de algunos servicios importantes: la ideología religiosa, o sea la filosofía y la ciencia de la época, con la escuela, la instrucción, la moral, la justicia, la beneficencia, la asistencia, etcétera. La categoría de los eclesiásticos puede ser considerada como la categoría intelectual orgánicamente ligada a la aristocracia terrateniente: era equiparada jurídicamente a la aristocracia, con la que compartía el ejercicio de la propiedad feudal de la tierra y el uso de los privilegios-estatales ligados a la propiedad. Pero el monopolio de las superestructuras por parte de los eclesiásticos (de ahí nació la acepción general de "intelectual" —o de "especialista"— de la palabra "clérigo", en muchas lenguas de origen neolatino o influidas fuertemente, a través del latín eclesiástico, por las lenguas neolatinas, con su correlativo de "laico" en el sentido de profano —no especialista) no fue ejercido sin luchas y limitaciones, y por lo tanto se produjo el nacimiento, en varias formas (que habrá que buscar y estudiar concretamente) de otras categorías, favorecidas y engrandecidas por el fortalecimiento del poder central del monarca, hasta el absolutismo. Así se fue formando la aristocracia de la toga, con sus propios privilegios; un estrato de administradores, etcétera, científicos, teóricos, filósofos no eclesiásticos, etcétera.

Así como estas diversas categorías de intelectuales tradicionales sienten con "espíritu de cuerpo" su ininterrumpida continuidad histórica y su "calificación", de igual manera se ven a sí mismas como autónomas e independientes del grupo social dominante; esta autoposición no carece de consecuencias en el campo ideológico y político, consecuencias de vasto alcance (toda la filosofía idealista puede fácilmente conectarse con esta posición asumida por el complejo social de los intelectuales y se puede definir la expresión de esta utopía social por la que los intelectuales se creen "independientes", autónomos, revestidos de características propias a

[a] En el manuscrito: "asimile".

ellos solos, etcétera. Hay que señalar, sin embargo, que si el papa y la alta jerarquía de la Iglesia se creen más ligados a Cristo y a los apóstoles que a los senadores Agnelli y Benni, no sucede lo mismo con Gentile y Croce, por ejemplo; Croce, especialmente, se siente fuertemente ligado a Aristóteles y Platón, pero no oculta, tampoco, que está ligado a los senadores Agnelli y Benni y es precisamente en esto donde hay que buscar el carácter más relevante de la filosofía de Croce).

(Esta investigación sobre la historia de los intelectuales no será de carácter "sociológico", sino que dará lugar a una serie de ensayos de "historia de la cultura" (*Kulturgeschichte*) y de historia de la ciencia política. Sin embargo, será difícil evitar algunas formas esquemáticas y abstractas que recuerdan a las de la "sociología": por lo tanto, habrá que encontrar la forma literaria más adecuada para que la exposición sea "no-sociológica". La primera parte de la investigación podría ser una crítica metodológica de las obras ya existentes sobre los intelectuales, que son casi todas de carácter sociológico. Por lo tanto es indispensable recopilar la bibliografía sobre el tema.)

¿Cuáles son los límites "máximos" de la acepción de "intelectual"? ¿Se puede encontrar un criterio unitario para caracterizar igualmente todas las diversas y dispares actividades intelectuales y para distinguir éstas al mismo tiempo y en forma esencial de las actividades de los otros agrupamientos sociales? El error metodológico más difundido me parece el de haber buscado este criterio de distinción en lo intrínseco de las actividades intelectuales y no, por el contrario, | en el conjunto del sistema de relaciones en 2
el que aquéllas (y por lo tanto los grupos que las encarnan) vienen a encontrarse en el complejo general de las relaciones sociales. Y en verdad el obrero o proletario, por ejemplo, no es específicamente caracterizado por el trabajo manual o instrumental (aparte la consideración de que no existe trabajo puramente físico y que incluso la expresión de Taylor de "gorila *amaestrado*"[1] es una metáfora para indicar un límite en una determinada dirección: en cualquier trabajo físico, incluso el más mecánico y degradado, existe un mínimo de calificación técnica, o sea un mínimo de actividad intelectual creadora), sino por este trabajo en determinadas condiciones y en determinadas relaciones sociales. Y ya ha sido observado que el empresario, por su misma función, debe tener en cierta medida un cierto número de calificaciones de carácter intelectual, si bien su figura social no sea determinada por ellas sino por las relaciones generales sociales que precisamente caracterizan la posición del empresario en la industria.

Todos los hombres son intelectuales, podría decirse por lo tanto; pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales (de igual modo, porque puede darse que cualquiera en cualquier momento se fría dos huevos o se remiende un desgarrón del abrigo, no se dirá que

todos son cocineros y sastres). Se forman así históricamente categorías especializadas para el ejercicio de la función intelectual, se forman en conexión con todos los grupos sociales, pero especialmente en conexión con los grupos sociales más importantes y sufren elaboraciones más amplias y complejas en conexión con el grupo social dominante. Una de las características más relevantes de cada grupo que se desarrolla hacia el dominio es su lucha por la asimilación y la conquista "ideológica" de los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que es tanto más rápida y eficaz cuanto más elabora simultáneamente el grupo dado sus propios intelectuales orgánicos. El enorme desarrollo alcanzado por la actividad y la organización escolar (en sentido amplio) en las sociedades surgidas del mundo medieval indica qué importancia han asumido en el mundo moderno las categorías y las funciones intelectuales: así como se ha tratado de profundizar y dilatar la "intelectualidad" de cada individuo, así se ha tratado también de multiplicar las especializaciones y de afinarlas. Ello resulta de las instituciones escolares de diverso grado, hasta llegar a los organismos para promover la llamada "alta cultura", en cada campo de la ciencia y de la técnica. (La escuela es el instrumento para elaborar los intelectuales de diverso grado. La complejidad de la función intelectual en los diversos Estados se puede medir objetivamente por la cantidad de escuelas especializadas y por su jerarquización: cuanto más extensa es el "área" escolar y cuanto más numerosos los "grados" "verticales" de la escuela, tanto más complejo es el mundo cultural, la civilización, de un determinado Estado. Se puede tener un término de parangón en la esfera de la técnica industrial; la industrialización de un país se mide por su capacidad en la construcción de máquinas para construir máquinas y en la fabricación de instrumentos cada vez más precisos para construir máquinas e instrumentos para construir máquinas, etcétera. El país que tiene la mejor infraestructura para construir instrumentos para los laboratorios experimentales de los científicos y para construir instrumentos para la verificación de estos instrumentos, puede considerarse el más complejo en el campo técnico-industrial, el más civilizado, etcétera. Lo mismo en la preparación de los intelectuales y en las escuelas dedicadas a esta preparación: escuelas e institutos de alta cultura son asimilables.) (También en este campo la cantidad no puede separarse de la calidad. A la más refinada especialización técnico-cultural no puede dejar
2a de corresponder la mayor extensión posible de la difusión de la instruc|ción primaria y la mayor solicitud para favorecer los grados intermedios en el mayor número posible. Naturalmente esta necesidad de crear la más amplia base posible para la selección y elaboración de las más altas calificaciones intelectuales —esto es, de dar a la alta cultura y a la técnica superior una estructura democrática— no carece de inconvenientes: se crea así la posibilidad de vastas crisis de desocupación de los estratos medios

intelectuales, tal como de hecho sucede en todas las sociedades modernas.) [Hay que señalar que la elaboración de estratos intelectuales en la realidad concreta no ocurre sobre un terreno democrático abstracto, sino según procesos históricos tradicionales muy concretos.] Se han formado estratos que tradicionalmente "producen" intelectuales y son los mismos que de costumbre están especializados en el "ahorro", o sea la pequeña y mediana burguesía terrateniente y algunos estratos de la pequeña y mediana burguesía urbana. La diversa distribución de los diversos tipos de escuelas (clásicas y profesionales) en el territorio "económico" y las diversas aspiraciones de las varias categorías de estos estratos, determinan o dan forma a la producción de las diversas ramas de especialización intelectual. Así, en Italia, la burguesía rural produce especialmente funcionarios estatales y profesionistas libres, mientras que la burguesía citadina produce técnicos para la industria: y por eso Italia septentrional produce especialmente técnicos e Italia meridional especialmente funcionarios y profesionistas.

La relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es inmediata, como sucede para los grupos sociales fundamentales, sino que es "mediada", en diverso grado, por todo el tejido social, por el conjunto de las superestructuras, de las que, precisamente, los intelectuales son los "funcionarios". Podría medirse la "organicidad" de los diversos estratos intelectuales, su más o menos estrecha conexión con un grupo social fundamental, estableciendo una gradación de las funciones y de las superestructuras desde abajo hacia arriba (desde la base estructural para arriba). Es posible, por ahora, establecer dos grandes "planos" superestructurales, el que se puede llamar de la "sociedad civil", o sea del conjunto de organismos vulgarmente llamados "privados", y el de la "sociedad política o Estado" y que corresponden a la función de "hegemonía" que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y al de "dominio directo" o de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno "jurídico". Estas funciones son precisamente organizativas y conectivas. Los intelectuales son los "encargados" por el grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, esto es: 1] del consenso "espontáneo" dado por las grandes masas de la población a la orientación imprimida a la vida social por el grupo dominante fundamental, consenso que nace "históricamente" del prestigio (y por lo tanto de la confianza) derivado[a] por el grupo dominante de su posición y de su función en el mundo de la producción; 2] del aparato de coerción estatal que asegura "legalmente" la disciplina de aquellos grupos que no "consienten" ni activa ni pasivamente, pero que está constituido por toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis en el mando y en la dirección en que el consenso espontáneo viene a faltar. Este planteamiento

[a] En el manuscrito: "de la".

del problema da como resultado una extensión muy grande del concepto de intelectual, pero sólo así es posible llegar a una aproximación concreta de la realidad. Este modo de plantear la cuestión choca contra prejuicios de casta: es verdad que la misma función organizativa de la hegemonía social y del dominio estatal da lugar a una cierta división del trabajo y por lo tanto a toda una gradación de calificaciones, en algunas de las
3 cuales no | aparece ya ninguna atribución directiva y organizativa: en el aparato de dirección social y estatal existe toda una serie de empleos de carácter manual e instrumental (de orden y no de concepto, de agente y no de oficial o de funcionario, etcétera), pero evidentemente hay que hacer esta distinción, igual que habrá que hacer también algunas otras. De hecho la actividad intelectual debe ser diferenciada en grados incluso desde el punto de vista intrínseco, grados que en los momentos de extrema oposición dan una auténtica diferencia cualitativa: en el escalón más elevado habrá que poner a los creadores de las diversas ciencias, de la filosofía, del arte, etcétera; en el más bajo a los más humildes "administradores" y divulgadores de la riqueza intelectual ya existente, tradicional, acumulada. El organismo militar, también en este caso, ofrece un modelo de estas complejas graduaciones: oficiales subalternos, oficiales superiores. Estado mayor; y no hay que olvidar a los graduados de tropa, cuya importancia real es superior a lo que suele pensarse. Es interesante notar que todas estas partes se sienten solidarias e incluso que los estratos inferiores manifiestan un espíritu de cuerpo más marcado y extraen del mismo una jactancia que a menudo los expone a pullas y chanzas.

En el mundo moderno, la categoría de los intelectuales, así entendida, se ha ampliado de forma inaudita. Han sido elaboradas por el sistema social democrático-burocrático masas imponentes, no todas ellas justificadas por las necesidades sociales de la producción, aunque sí justificadas por las necesidades políticas del grupo dominante fundamental. De ahí la concepción loriana del "trabajador" improductivo (¿pero improductivo con referencia a quién y a qué modo de producción?), que podría en parte justificarse si se toma en cuenta que estas masas explotan su posición para hacerse asignar tajadas ingentes de la renta nacional. La formación de masas ha estandarizado a los individuos tanto como calificación individual y como psicología, determinando los mismos fenómenos que en todas las demás masas estandarizadas: competencia que plantea la necesidad de la organización profesional de defensa, desocupación, superproducción escolar, emigración, etcétera.

(Diversa posición de los intelectuales de tipo urbano y de tipo rural.[2] Los intelectuales de tipo urbano han crecido junto con la industria y están ligados a su destino. Su función puede ser parangonada con la de los oficiales subalternos en el ejército: no tienen ninguna iniciativa autónoma para construir los planes de construcción; ponen en relación, articulándola,

la masa instrumental con el empresario, elaboran la ejecución inmediata del plan de producción establecido por el estado mayor de la industria, controlando sus fases laborales elementales. En su media general, los intelectuales urbanos están muy estandarizados; los altos intelectuales urbanos se confunden siempre con el auténtico estado mayor industrial.

Los intelectuales de tipo rural son en gran parte "tradicionales", o sea ligados a la masa social campesina y pequeñoburguesa, de ciudad (especialmente de los centros menores), todavía no elaborada y puesta en movimiento por el sistema capitalista: este tipo de intelectual pone en contacto a la masa campesina con la administración estatal o local (abogados, notarios, etcétera) y por esta misma función tiene una gran función político-social, porque la mediación profesional es difícilmente separable de la mediación política. Además: en el campo el intelectual (cura, abogado, maestro, notario, médico, etcétera) tiene un nivel de vida medio superior o al menos distinto del correspondiente al campesino medio y por ello representa para éste un modelo social en la aspiración a salir de su condición y mejorarla. El campesino piensa | siempre que al menos uno de 3ª
sus hijos podría llegar a ser intelectual (especialmente cura), o sea convertirse en un señor, elevando el grado social de la familia y facilitando su vida económica con las afinidades que no podrá dejar de tener con los otros señores. La actitud del campesino con respecto al intelectual es dual y parece contradictoria: admira la posición social del intelectual y en general del empleado estatal, pero en ocasiones finge despreciarla, o sea que su admiración está teñida instintivamente de elementos de envidia y rabia apasionada. No se comprende nada de la vida colectiva de los campesinos y de los gérmenes y fermentos de desarrollo que en ella existen si no se toma en consideración, si no se estudia en concreto y no se profundiza, esta subordinación efectiva a los intelectuales: todo desarrollo orgánico de las masas campesinas, hasta cierto punto, está vinculado a los movimientos de los intelectuales y depende de ellos.

Otro es el caso de los intelectuales urbanos: los técnicos de fábrica no explican ninguna función política sobre sus masas instrumentales, o al menos ésta es una fase ya superada; a veces ocurre precisamente lo contrario, que las masas instrumentales, al menos a través de sus propios intelectuales orgánicos, ejercen una influencia política sobre los técnicos.

El punto central de la cuestión sigue siendo la distinción entre intelectuales como categoría orgánica de todo grupo social fundamental, e intelectuales como categoría tradicional; distinción de la que brota toda una serie de problemas y de posibles investigaciones históricas. El problema más interesante es el que concierne, si se considera desde este punto de vista, al partido político moderno, sus orígenes reales, sus desarrollos, sus formas. ¿Qué viene a ser el partido político por lo que toca al problema de los intelectuales? Hay que hacer algunas distinciones: 1] para

algunos grupos sociales el partido político no es otra cosa que el modo propio de elaborar su propia categoría de intelectuales orgánicos, que se forman así y no pueden dejar de formarse, dadas las características generales y las condiciones de formación, de vida y desarrollo del grupo social dado, directamente en el campo político y filosófico y no ya en el campo de la técnica productiva (en el campo de la técnica productiva se forman aquellos estratos que puede decirse corresponden a los "graduados de tropa" en el ejército, o sea los obreros calificados y especializados en la ciudad y en forma más compleja los medieros[a] y colonos en el campo, porque el mediero y el colono en general corresponden más bien al tipo artesano, que es el obrero calificado de una economía medieval); 2] el *partido político, para todos los grupos, es precisamente el mecanismo* que en la sociedad civil cumple la misma función que cumple el Estado, en medida más vasta y más sintéticamente, en la sociedad política, o sea que procura la fusión entre intelectuales orgánicos de un dado grupo, el dominante, e intelectuales tradicionales, y esta función el partido la cumple precisamente en dependencia de su función fundamental que es la de elaborar sus propios componentes, elementos de un grupo social nacido y desarrollado como "económico", hasta hacerlos convertirse en intelectuales políticos calificados, dirigentes, organizadores de todas las actividades y las funciones inherentes al desarrollo orgánico de una sociedad integral, civil y política. Puede decirse incluso que, en su ámbito, el partido político cumple su función mucho más cumplida y orgánicamente de lo que el Estado cumple la suya en un ámbito más vasto: un intelectual que entra a formar parte del partido político de un determinado grupo social, se
4 confunde con los intelectuales orgánicos del grupo mismo, se liga estre|chamente al *grupo, lo que no sucede a través de la participación en la vida* estatal sino mediocremente y a veces de ningún modo. También sucede que muchos intelectuales creen que ellos son el Estado, creencia que, dada la masa imponente de la categoría, a veces tiene consecuencias notables y lleva a complicaciones desagradables para el grupo económico fundamental que realmente es el Estado.

Que todos los miembros de un partido político deban ser considerados como intelectuales es una afirmación que puede prestarse a la burla y a la caricatura; no obstante, si se reflexiona, nada es más exacto. Habrá que hacer distinciones de grados, un partido podrá tener una mayor o menor composición del grado más alto o del más bajo, no es eso lo que importa: importa la función que es directiva y organizativa, o sea educativa, o sea intelectual. Un comerciante no entra a formar parte de un partido político para hacer comercio, ni un industrial para producir más a costos reducidos, ni un campesino para aprender nuevos métodos de cultivar la tierra, *aunque algunos aspectos de estas exigencias del comerciante*, del

[a] En el manuscrito: "con los medieros".

industrial, del campesino puedan hallar satisfacción en el partido político (la opinión general contradice lo anterior, afirmando que el comerciante, el industrial, el campesino "politiqueros" pierden en vez de ganar, y son los peores de su categoría, lo cual puede discutirse). Para estos fines, dentro de ciertos límites, existe el sindicato profesional en el que la actividad económico-corporativa del comerciante, del industrial, del campesino, encuentra su cuadro más adecuado. En el partido político los elementos de un grupo social económico superan este momento de su desarrollo histórico y se convierten en agentes de actividades generales, de carácter nacional e internacional. Esta función del partido político debería aparecer mucho más clara después de un análisis histórico concreto de cómo se han desarrollado las categorías orgánicas y las categorías tradicionales de los intelectuales tanto en el terreno de las diversas historias nacionales como en el del desarrollo de los diversos grupos sociales más importantes, en el cuadro de las diversas naciones, especialmente en aquellos grupos cuya actividad económica ha sido predominantemente instrumental.

La formación de los intelectuales tradicionales es el problema histórico más interesante. Está ciertamente vinculado a la esclavitud del mundo clásico y a la posición de los libertos de origen griego y oriental en la organización social del Imperio romano. Esta separación no sólo social sino nacional, de raza, entre masas notables de intelectuales y la clase dominante del Imperio romano se reproduce después de la caída del Imperio entre guerreros germánicos e intelectuales de origen romanizado, continuadores de la categoría de los libertos. Se entrelaza con estos fenómenos el nacimiento y desarrollo del catolicismo y la organización eclesiástica que durante muchos siglos absorbió la mayor parte de las actividades intelectuales y ejerció el monopolio de la dirección cultural, con sanciones penales para quienes quisieran oponerse o incluso eludir el monopolio. En Italia se da el fenómeno, más o menos intenso según las épocas, de la función cosmopolita de los intelectuales de la península. Mencionaré las diferencias que saltan inmediatamente a la vista en el desarrollo de los intelectuales en toda una serie de países, al menos las más notables, con la advertencia de que estas observaciones deberán ser controladas y profundizadas (por lo demás, todas estas notas deben ser consideradas simplemente como apuntes y temas para la memoria, que deben ser controladas | y profundizadas): 4ª

Para Italia el hecho central es precisamenta la función internacional y cosmopolita de sus intelectuales, que es causa y efecto del estado de disgregación en que permaneció la península desde la caída del Imperio romano hasta 1870.

Francia ofrece un tipo logrado de desarrollo armónico de todas las energías nacionales y especialmente de las categorías intelectuales; cuando en 1789 un nuevo agrupamiento social aflora políticamente a la historia,

está completamente equipado para todas sus funciones sociales y por ello lucha por el dominio total de la nación, sin entrar en compromisos especiales con las viejas clases, sino por el contrario subordinándolas a sus propios fines. Las primeras células intelectuales del nuevo tipo nacen con las primeras células económicas: la misma organización eclesiástica resulta influida (galicanismo, luchas muy precoces entre la Iglesia y el Estado). Esta masiva construcción intelectual explica la función de la cultura francesa en los siglos XVIII y XIX, función de irradiación internacional y cosmopolita y de expansión de carácter imperialista y hegemónico de modo orgánico, por lo tanto muy distinta de la italiana, de carácter inmigratorio personal y disgregado, que no refluye sobre la base nacional para potenciarla sino que por el contrario coopera a hacer imposible la constitución de una sólida base nacional.

En Rusia diversos aspectos: la organización política y económico-comercial es creada por los normandos (variegos), la religiosa por los griegos bizantinos; en un segundo tiempo los alemanes y los franceses llevan a Rusia la experiencia europea y dan un primer esqueleto consistente a la gelatina histórica rusa. Las fuerzas nacionales son inertes, pasivas y receptivas, pero seguramente por eso mismo asimilan completamente las influencias extranjeras y a los mismos extranjeros, rusificándolos. En el periodo histórico más reciente ocurre el fenómeno inverso: una élite de personas entre las más activas, enérgicas, emprendedoras y disciplinadas, emigra al extranjero, asimila la cultura y las experiencias históricas de los países más avanzados de Occidente, sin por ello perder las características más esenciales de su propia nacionalidad, esto es, sin romper los vínculos sentimentales e históricos con su propio pueblo; hecho así su aprendizaje intelectual, regresa a su país, *obligando al pueblo a un forzado despertar*, a una marcha acelerada, hacia adelante, quemando etapas. La diferencia entre esta élite y la alemana importada (por Pedro el Grande, por ejemplo) consiste en su carácter esencial nacional-popular: no puede ser asimilada por la pasividad inerte del pueblo ruso, porque ella misma es una enérgica reacción rusa a su propia inercia histórica.

En otro terreno y en muy distintas condiciones de tiempo y lugar, este *fenómeno ruso* puede parangonarse con el nacimiento de la nación norteamericana (Estados Unidos): los inmigrantes anglosajones son también ellos una élite intelectual, pero especialmente moral. Naturalmente queremos referirnos a los primeros inmigrados, a los pioneros, protagonistas de las luchas religiosas y políticas inglesas, derrotados, pero no humillados ni deprimidos en su patria de origen. Ellos importan a América, con ellos mismos, además de la energía moral y volitiva, un cierto grado de civilización, una cierta fase de la evolución histórica europea, que trasplantada al suelo virgen americano por tales agentes, continúa desarrollando las fuerzas implícitas en su naturaleza pero con un ritmo incomparablemente

más rápido que en la vieja Europa, donde existe toda una serie de frenos (morales intelectuales políticos económicos, incorporados en determinados grupos de la población, reliquias de los regímenes pasados que no quieren desaparecer) que se oponen a | un proceso rápido y equilibran en la mediocridad toda iniciativa, diluyéndola en el tiempo y en el espacio.

En Inglaterra el desarrollo es muy distinto que en Francia. El nuevo agrupamiento social nacido sobre la base del industrialismo moderno, tiene un sorprendente desarrollo económico-corporativo, pero avanza a tientas en el campo intelectual-político. Muy vasta la categoría de los intelectuales orgánicos, esto es, nacidos en el mismo terreno industrial con el grupo económico, pero en la esfera más elevada encontramos conservada la posición de casi monopolio de la vieja clase terrateniente, que pierde la supremacía económica pero conserva durante largo tiempo una supremacía político-intelectual y es asimilada como "intelectuales tradicionales" y estrato dirigente por el nuevo grupo en el poder. La vieja aristocracia terrateniente se une a los industriales con un tipo de estructura que en otros países es precisamente el que une a los intelectuales tradicionales a las nuevas clases dominantes.

El fenómeno inglés se presentó también en Alemania, complicado por otros elementos históricos y tradicionales. Alemania, como Italia, fue la sede de una institución y de una ideología universalista, supranacional (Sacro Romano Imperio de la Nación alemana) y dio una cierta cantidad de personal a la cosmópolis medieval, depauperando sus propias energías internas y suscitando luchas que derivaban de los problemas de organización nacional y mantenían la disgregación territorial de la Edad Media. El desarrollo industrial se produjo bajo una apariencia semifeudal que duró hasta noviembre de 1918 y los *junkers* mantuvieron una supremacía político-intelectual mucho mayor que la del mismo grupo inglés. Ellos fueron los intelectuales tradicionales de los industriales alemanes, pero con especiales privilegios y con una fuerte conciencia de ser un grupo social independiente, basada en el hecho de que ejercían un notable poder económico sobre la tierra, más "productiva" que en Inglaterra. Los *junkers* prusianos se parecen a una casta sacerdotal-militar, que tiene un casi monopolio de las funciones directivas-organizativas en la sociedad política, pero que tiene al mismo tiempo una base económica propia y no depende exclusivamente de la liberalidad del grupo económico dominante. Por otra parte, a diferencia de los nobles terratenientes ingleses, los *junkers* constituían la oficialidad de un gran ejército permanente, lo que les daba cuadros organizativos sólidos, favorables a la conservación del espíritu de cuerpo y del monopolio político (en el libro *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania* de Max Weber[3] se pueden hallar muchos elementos para ver cómo el monopolio político de los nobles impidió la elaboración de un personal político burgués vasto y expe-

rimentado y cómo se encuentra en la base de las continuas crisis parlamentarias y de la disgregación de los partidos liberales y democráticos; de ahí la importancia del Centro Católico y de la socialdemocracia, que en el periodo imperial lograron elaborar su propio estrato parlamentario y directivo bastante notable).

En los Estados Unidos debe observarse la ausencia, en cierta medida, de los intelectuales tradicionales y por lo tanto el diverso equilibrio de los intelectuales en general. Se dio una formación masiva sobre la base industrial de todas las superestructuras modernas. La necesidad de un equilibrio no es dada por el hecho de que hay que fusionar a los intelectuales orgánicos con los tradicionales que no existen como categoría cristalizada y misoneísta, sino por el hecho de que hay que fusionar en un único crisol nacional de cultura unitaria tipos de culturas distintas traídas por los in-
5ª migrados de diversos orígenes nacionales. La falta de | una vasta sedimentación de intelectuales tradicionales, como la que se dio en los países de antigua civilización, explica en parte, tanto la existencia de dos únicos grandes partidos políticos, que en realidad podrían fácilmente reducirse a uno solo (cfr. no sólo con la Francia de la posguerra, cuando la multiplicación de los partidos se convirtió en fenómeno general) y al contrario la multiplicación ilimitada de las sectas religiosas (me parece que se han catalogado más de doscientas; cfr. con Francia y con las encarnizadas luchas sostenidas para mantener la unidad religiosa y moral del pueblo francés).

Una manifestación interesante está todavía por estudiarse en los Estados Unidos y es la formación de un número sorprendente de intelectuales negros, que absorben la cultura y la técnica americana. Puede pensarse en la influencia indirecta que estos intelectuales negros pueden ejercer sobre las masas atrasadas de África y en la influencia directa si se verificase una de estas hipótesis: 1] que el expansionismo norteamericano se sirva de los negros nacionales como agentes para conquistar los mercados africanos y extender a éstos su propio tipo de civilización (algo parecido ha ocurrido ya, pero ignoro en qué medida); 2] que las luchas por la unificación del pueblo americano se agudicen en tal medida que determinen el éxodo de los negros y el retorno a África de los elementos intelectuales más independientes y enérgicos y por lo tanto menos propensos a someterse a una posible legislación todavía más humillante que las costumbres actualmente vigentes. Nacerían de ahí dos cuestiones fundamentales: 1] de la lengua, o sea ¿podría el inglés convertirse en la lengua culta de África, unificadora de la existente multiplicidad de dialectos? 2] la de si este estrato intelectual puede tener la capacidad asimiladora y organizadora en tal medida que llegue a convertir en "nacional" el actual sentimiento primitivo de raza despreciada, elevando al continente africano al mito y a la función de patria común de todos los negros. Me parece que,

por ahora, los negros de América deben de tener un espíritu de raza y nacional más negativo que positivo, esto es, suscitado por la lucha que los blancos conducen para aislarlos y aplastarlos: ¿pero no fue éste el caso de los judíos hasta terminar el siglo XVIII? La Liberia ya americanizada y con el inglés como lengua oficial podría convertirse en la Sión de los negros americanos, con la tendencia a constituirse en el Piamonte africano.

En la América meridional y central la cuestión de los intelectuales me parece que debe examinarse tomando en cuenta estas condiciones fundamentales: tampoco en la América meridional y central existe una vasta categoría de intelectuales tradicionales, pero la cosa no se presenta en los mismos términos de los Estados Unidos. En efecto, encontramos en la base del desarrollo de estos países los cuadros de las civilizaciones española y portuguesa de los siglos XVI y XVII, caracterizada por la Contrarreforma y el militarismo parasitario. Las cristalizaciones resistentes todavía hoy en estos países son el clero y una casta militar, dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma de la madre patria europea. La base industrial es muy restringida y no ha desarrollado superestructuras complicadas: la mayor cantidad de intelectuales es de tipo rural y puesto que domina el latifundio, con extensas propiedades eclesiásticas, estos intelectuales están vinculados al clero y a los grandes propietarios. La composición nacional es muy desequilibrada incluso entre los blancos, pero se complica por las masas notables de indios que en algunos países son la mayoría de la población. Puede decirse en general que en estas regiones america|nas existe aún una situación de *Kulturkampf* y de proceso 6
Dreyfus, o sea una situación en la que el elemento laico y burgués no ha alcanzado aun la fase de la subordinación a la política laica del Estado moderno de los intereses y de la influencia clerical y militarista. Así sucede que por oposición al jesuitismo tiene todavía mucha influencia la masonería y el tipo de organización cultural como la "Iglesia positivista". Los acontecimientos de estos últimos tiempos (noviembre de 1930), desde el *Kulturkampf* de Calles en México a las insurrecciones militares-populares en la Argentina, en el Brasil, en el Perú, en Chile, en Bolivia, demuestran precisamente la exactitud de estas observaciones.

Otros tipos de formación de las categorías intelectuales y de sus relaciones con las fuerzas nacionales se pueden encontrar en la India, en la China, en el Japón. En el Japón tenemos una formación del tipo inglés y alemán, o sea de una civilización industrial que se desarrolla dentro de una envoltura feudal-burocrática con características propias inconfundibles.

En la China existe el fenómeno de la escritura, expresión de la completa separación de los intelectuales y el pueblo. En la India y en la China la enorme distancia entre los intelectuales y el pueblo se manifiesta también en el campo religioso. El problema de las diversas creencias y del

modo diverso de concebir y practicar la misma religión entre los diversos estratos de la sociedad, pero especialmente entre clero e intelectuales y pueblo, debería ser estudiado en general, porque se manifiesta en todas partes en cierta medida, si bien en los países del Asia oriental tiene sus manifestaciones más extremas. En los países protestantes la diferencia es relativamente pequeña (la multiplicación de las sectas está ligada a la exigencia de una sutura completa entre intelectuales y pueblo, lo cual reproduce en la esfera de la organización superior todas las escabrosidades de la concepción real de las masas populares). Es muy notable en los países católicos, pero en grados diversos: menos grande en la Alemania católica y en Francia, más grande en Italia, especialmente en el Mediodía y en las islas; grandísima en la península ibérica y en los países de la América latina. El fenómeno aumenta de volumen en los países ortodoxos en los que hay que hablar de tres grados de la misma religión: el del alto clero y los monjes, el del clero secular y el del pueblo. Se vuelve absurdo en el Asia oriental, donde la religión del pueblo a menudo no tiene nada que ver con la de los libros, por más que a ambas se les dé el mismo nombre.

Aspectos diversos de la cuestión de los intelectuales, además de los arriba mencionados. (Hay que realizar un plan orgánico, sistemático y razonado. Registro de la actividad de carácter predominantemente intelectual. Instituciones ligadas a la actividad cultural. Método y problemas de método del trabajo intelectual y cultural, tanto creativo como divulgativo. Escuela, academia, círculos de diverso tipo como instituciones de elaboración colegial de la vida cultural. Revistas y periódicos como medios para organizar y difundir determinados tipos de cultura.)

Puede observarse en general que en la civilización moderna todas las actividades prácticas se han vuelto tan complejas y las ciencias se han entrelazado a tal punto con la vida, que toda actividad práctica tiende a crear una escuela para sus propios dirigentes y especialistas y por consiguiente a crear un grupo de intelectuales especialistas de grado más elevado, que enseñen en estas escuelas. Así, junto al tipo de escuela que se podría llamar "humanista", y es el tradicional más antiguo, y que estaba orientada a
6ª | desarrollar en todo individuo humano la cultura general todavía indiferenciada, la potencia fundamental de pensar y saber dirigirse en la vida, se ha ido creando todo un sistema de escuelas particulares de diverso grado, para ramas profesionales enteras o para profesiones ya especializadas e indicadas con precisa identificación. Puede incluso decirse que la crisis escolar que hoy nos amenaza está precisamente ligada al hecho de que este proceso de diferenciación y particularización se produce caóticamente, sin principios claros y precisos, sin un plan bien estudiado y conscientemente establecido: la crisis del programa y de la organización esco-

lar, o sea de la *orientación general de una política* de formación de los modernos cuadros intelectuales, es en gran parte un aspecto y una complicación de la crisis orgánica más amplia y general. La división fundamental de la escuela en clásica y profesional era un esquema racional: la escuela profesional para las clases instrumentales, la clásica para las clases dominantes y para los intelectuales. El desarrollo de la base industrial tanto en la ciudad como en el campo tenía una creciente necesidad del nuevo tipo de intelectual urbano; se desarrolló, junto a la escuela clásica, la escuela técnica (profesional pero no manual), lo que puso en discusión el principio mismo de la orientación concreta de cultura general, de la orientación humanista de la cultura general fundada sobre la tradición grecorromana. Esta orientación, una vez puesta en discusión, puede considerarse arruinada, porque su capacidad formativa se basaba en gran parte en el prestigio general y tradicionalmente indiscutido de una determinada forma de civilización.

Hoy la tendencia es la de abolir todo tipo de escuela "desinteresada" (no inmediatamente interesada) y "formativa" o de dejar de ella sólo un ejemplar reducido para una pequeña élite de señores y damas que no tienen que pensar en prepararse un futuro profesional, y la de difundir cada vez más las escuelas profesionales especializadas en las que el destino del alumno y su futura actividad se hallan predeterminadas. La crisis tendrá una solución que racionalmente debería seguir esta línea: escuela única inicial de cultura general, humanista, formativa, que equilibre justamente el desarrollo de las capacidades de trabajar manualmente (técnicamente, industrialmente) y el desarrollo de las capacidades del trabajo intelectual. De este tipo de escuela única, a través de experiencias repetidas de orientación profesional, se pasará a una de las *escuelas especializadas o al* trabajo producitvo.

Debe tenerse presente la tendencia en desarrollo por la que toda actividad práctica tiende a crearse su propia escuela especializada, así como cada actividad intelectual tiende a crearse sus propios círculos de cultura, que asumen la función de instituciones posescolares especializadas para organizar las condiciones en las que sea posible mantenerse al corriente de los *progresos que se realizan en cada rama científica* Se puede observar también que cada vez más los órganos deliberantes tienden a distinguir su actividad en dos aspectos "orgánicos", la deliberativa que les es esencial y la técnica-cultural por la que las cuestiones acerca de las que hay que tomar resoluciones son primero examinadas por expertos y analizadas científicamente. Esta actividad ha creado ya todo un cuerpo burocrático de una nueva estructura, porque además de los oficios especializados de competentes que preparan el material técnico para los cuerpos deliberantes, se crea un segundo cuerpo de funcionarios, más o menos "voluntarios" y desinteresados, elegidos según las ocasiones en la industria, en la

banca, en las finanzas. Es éste uno de los mecanismos a través de los cuales la burocracia de carrera acabó por controlar los regímenes demo-
7 cráticos y parlamentarios; ahora el mecanismo | se va extendiendo orgánicamente y absorbe en su círculo a los grandes especialistas de la actividad práctica privada, que así controla tanto a los regímenes como a la burocracia. Puesto que se trata de un desarrollo orgánico necesario que tiende a integrar el personal especializado en la técnica política con personal especializado en las cuestiones concretas de administración de las actividades prácticas esenciales de las grandes y complejas sociedades nacionales modernas, *todo intento de exorcizar estas tendencias desde el exterior no produce* otro resultado que prédicas moralistas y gemidos retóricos. Se plantea la cuestión de modificar la preparación del personal técnico político integrando su cultura según las nuevas necesidades, y la de elaborar nuevos tipos de funcionarios especializados que colegialmente integren la actividad deliberante. El tipo tradicional del "dirigente" político, preparado sólo para las actividades jurídico-formales, se vuelve anacrónico y representa un peligro para la vida estatal: el dirigente debe tener aquel mínimo de cultura general técnica que le permita, si no "crear" autónomamente la solución justa, sí saber juzgar entre las soluciones presentadas por los expertos y elegir en consecuencia la que es justa desde el punto de vista "sintético" de la técnica política. Un tipo de colegio deliberante que busca incorporarse la competencia técnica necesaria para operar realistamente *fue ya descrito en otro lugar,*[4] *donde se habla de lo que sucede en las redacciones* de ciertas revistas, que funcionan al mismo tiempo como redacciones y como círculos de cultura. El círculo critica colegialmente y contribuye así a elaborar los trabajos de los redactores, cuyas tareas están organizadas según un plan y una división del trabajo racionalmente dispuesta. A través de la discusión y la crítica colegial (hecha de sugerencias, consejos, indicaciones metodológicas, crítica constructiva y orientada a la educación recíproca) por la que cada uno funciona como especialista en su materia para integrar la competencia colectiva, en realidad se consigue elevar el nivel medio de los redactores, para alcanzar la elevación o la capacidad del más preparado, asegurando a la revista una colaboración cada vez más elegida y orgánica, y no sólo eso, sino creando las condiciones para el surgimiento de un grupo homogéneo de intelectuales preparado para producir una actividad "librera" regular y metódica (no sólo de publicaciones de ocasión y de ensayos parciales, sino de trabajos orgánicos de conjunto). Indudablemente, en esta especie de actividad colectiva, cada trabajo produce nuevas capacidades y posibilidades de trabajo, porque crea condiciones de trabajo cada vez más orgánicas: ficheros, clasificaciones bibliográficas, recopilación de obras especializadas fundamentales, etcétera. Se exige una lucha rigurosa contra las tendencias al diletantismo, a la improvisación, a las soluciones "oratorias" y declamatorias. El trabajo

debe hacerse especialmente por escrito, así como por escrito deben ser las críticas, en notas apretadas y sucintas, lo que puede obtenerse distribuyendo a tiempo el material, etcétera; el escribir las notas y las críticas es un principio didáctico que se hace necesario por la necesidad de combatir los hábitos de prolijidad, de la declamación y el paralogismo creados por la oratoria. Este tipo de trabajo intelectual es necesario para hacer adquirir a los autodidactos la disciplina de los estudios que procura una carrera escolar regular, para taylorizar el trabajo intelectual. Así, es útil el principio de los "ancianos de Santa Zita" del que habla De Sanctis en sus recuerdos sobre la escuela napolitana de Basilio Puoti:[5] o sea que es útil una cierta "estratificación" de las capacidades y actitudes y la formación de grupos de trabajo bajo la guía de los más expertos y avanzados, que aceleren la preparación de los más atrasados y toscos.

Un punto importante en el estudio de la organización práctica de la 7a
escuela unitaria es el que concierte a la carrera escolar en sus diversos grados conforme a la edad y al desarrollo intelectual-moral de los alumnos y a los fines que la propia escuela quiere alcanzar. La escuela unitaria o de formación humanista (entendido este término de humanismo en sentido amplio y no sólo en el sentido tradicional) o de cultura general, debería proponerse introducir en la actividad social a los jóvenes después de haberlos conducido a cierto grado de madurez y capacidad para la creación intelectual y práctica y de autonomía en la orientación y en la iniciativa. El establecimiento de la edad escolar obligatoria depende de las condiciones económicas generales, porque éstas pueden obligar a exigir a los jóvenes y a los niños cierta aportación productiva inmediata. La escuela unitaria exige que el Estado pueda asumir los gastos que hoy están a cargo de las familias para el mantenimiento de los escolares, o sea que transforma el balance del Ministerio de Educación nacional de arriba a abajo, extendiéndolo en forma inaudita y complicándolo: toda la función de la educación y formación de las nuevas generaciones pasa a ser de privada, pública, porque sólo así puede abarcar a todas las generaciones sin divisiones de grupos o castas. Pero esta transformación de la actividad escolar exige una ampliación inaudita de la organización práctica de la escuela, o sea de los edificios, del material científico, del cuerpo docente, etcétera. El cuerpo de docentes especialmente debería ser aumentado, porque la eficiencia de la escuela es tanto mayor y más intensa cuanto más pequeña es la relación entre maestro y alumnos, lo que plantea otros problemas de no fácil ni rápida solución. Tampoco la cuestión de los edificios es sencilla, porque este tipo de escuela debería ser una escuela-colegio, con dormitorios, refectorios, bibliotecas especializadas, salas adecuadas para el trabajo de seminario, etcétera. Por eso inicialmente el nuevo tipo de escuela deberá y no podrá ser sino propia de grupos restringidos, de jóvenes seleccionados por concurso o indicados bajo su responsa-

bilidad por instituciones idóneas. La escuela unitaria debería corresponder al periodo representado hoy por las elementales y las medias, reorganizadas no sólo por lo que toca al contenido y al método de la enseñanza, sino también por la disposición de los diversos grados de la carrera escolar. El primer grado elemental no debería ser de más de 3-4 años y junto a la enseñanza de las primeras nociones "instrumentales" de la instrucción —leer, escribir, hacer cuentas, geografía, historia— debería desarrollar especialmente la parte hoy descuidada de los "derechos y deberes", o sea las primeras nociones del Estado y de la sociedad, como elementos primordiales de una nueva concepción del mundo que entra en lucha contra las concepciones dadas por los diversos ambientes sociales tradicionales, o sea las concepciones que se pueden llamar folklóricas. El problema didáctico a resolver es el de atemperar y fecundar la orientación dogmática que no puede ser otra en estos primeros años. El resto del curso no debería durar más de seis años, de modo que a los 15-16 años se debería poder cumplir todos los grados de la escuela unitaria. Se puede objetar que semejante curso es demasiado fatigoso por su rapidez, si se quieren efectivamente alcanzar los resultados que la actual organización de la escuela clásica se propone pero no alcanza. Se puede decir, sin embargo, que el conjunto de la nueva organización deberá contener en sí misma los elementos generales por los que hoy, al menos para una parte de los alumnos, el curso es por el contrario demasiado lento. ¿Cuáles son estos ele-
8 mentos? En una serie de familias, especialmen|te de los estratos intelectuales, los niños encuentran en la vida familiar una preparación, una prolongación y una integración de la vida escolar, absorben, como suele decirse, del "aire" toda una cantidad de nociones y actitudes que facilitan la carrera escolar propiamente dicha: ellos conocen ya y desarrollan el conocimiento de la lengua literaria, o sea el medio de expresión y de conocimiento, técnicamente superior a los medios poseídos por la media de la población escolar desde los seis a los doce años. Así los alumnos de la ciudad, por el solo hecho de vivir en la ciudad, han absorbido ya antes de los seis años una cantidad de nociones y actitudes que hacen más fácil, más provechosa y más rápida la carrera escolar. En la organización íntima de la escuela unitaria deben crearse al menos las principales de estas condiciones, además del hecho, que es de suponer, de que paralelamente a la escuela unitaria se desarrolle una red de asilos de infancia y otras instituciones en las que, incluso antes de la edad escolar, los niños sean habituados a cierta disciplina colectiva y adquieran nociones y actitudes preescolares. De hecho, la escuela unitaria debería ser organizada como colegio, con vida colectiva diurna y nocturna, liberada de las actuales formas de disciplina hipócrita y mecánica, y el estudio debería hacerse colectivamente, con la asistencia de los maestros y de los mejores alumnos, incluso en las horas de aplicación llamada individual, etcétera.

El problema fundamental se plantea para aquella fase de la actual carrera escolar que hoy está representada por el liceo y que hoy no se diferencia en nada, como tipo de enseñanza, de las clases precedentes, a no ser por la suposición abstracta de una mayor madurez intelectual y moral del alumno conforme a la edad mayor y a la experiencia precedentemente acumulada. De hecho, entre liceo y universidad, esto es, entre la escuela propiamente dicha y la vida, hay un salto, una verdadera solución de continuidad, no un paso racional de la cantidad (edad) a la calidad (madurez intelectual y moral). De la enseñanza casi puramente dogmática, en la que la memoria tiene gran parte, se pasa a la fase creativa o de trabajo autónomo e independiente; de la escuela con disciplina de estudio impuesta y controlada autoritariamente se pasa a una fase de estudio y trabajo profesional en la que la autodisciplina intelectual y la autonomía moral es teóricamente ilimitada. Y esto sucede inmediatamente después de la crisis de la pubertad, cuando el fuego de las pasiones instintivas y elementales no ha terminado aún de luchar con los frenos del carácter y de la conciencia moral en formación. En Italia, además, donde en las universidades no se halla difundido el principio del trabajo de "seminario", el paso es todavía más brusco y mecánico.

He ahí pues que en la escuela unitaria la fase última debe ser concebida y organizada como la fase decisiva en la que se tiende a crear los valores fundamentales del "humanismo", la autodisciplina intelectual y la autonomía moral necesarias para la ulterior especialización, bien sea de carácter científico (estudios universitarios), bien sea de carácter inmediatamente práctico-productivo (industria, burocracia, organización de cambios, etcétera). El estudio y aprendizaje de los métodos creativos en la ciencia y en la vida debe comenzar en esta última fase de la escuela y no ser más un monopolio de la Universidad o ser dejado al acaso de la vida práctica: esta fase escolar debe ya contribuir a desarrollar el elemento de la responsabilidad autónoma en los individuos, ser una escuela creativa (hay que distinguir entre escuela creativa y escuela activa, incluso en la forma dada por el método Dalton.[6] Toda la escuela unitaria es escuela activa, si bien es preciso poner límites a las ideologías libertarias en este campo y reivindicar con cierta energía el deber de las generaciones adultas, o sea del Estado, de "confor|mar" a las nuevas generaciones. Se está 8a
aún en la fase romántica de la escuela activa, en la que los elementos de la lucha contra la escuela mecánica y jesuítica se han dilatado morbosamente por razones de contraste y de polémica: hay que entrar en la fase "clásica", racional, encontrar en los fines a alcanzar la fuente natural para elaborar los métodos y las formas. La escuela creativa es la coronación de la escuela activa: en la primera fase se tiende a disciplinar, por lo tanto también a nivelar, a obtener una cierta especie de "conformismo" que se puede llamar "dinámico"; en la fase creativa, sobre el fundamento alcan-

zado de "colectivización" del tipo social, se tiende a expandir la personalidad, convertida en autónoma y responsable, pèro con una conciencia moral y social sólida y homogénea. Así, escuela creativa no significa escuela de "inventores y descubridores"; se indica una fase y un método de investigación y de conocimiento, y no un "programa" predeterminado con la obligación de la originalidad y de la innovación a toda costa. Indica que el aprendizaje se produce especialmente por un esfuerzo espontáneo y autónomo del estudiante, en el que el maestro ejerce sólo una función de guía amigable como sucede o debería suceder en la Universidad. Descubrir por sí mismos, sin sugerencias y ayudas externas, una verdad, es creación, aunque la verdad sea vieja, y demuestra la posesión del método; indica que de cualquier modo se ha entrado en la fase de madurez intelectual en la que se pueden descubrir verdades nuevas. Por eso en esta fase la actividad escolar fundamental se desarrollará en los seminarios, en las bibliotecas, en los laboratorios experimentales; en ésta se recogerán las indicaciones orgánicas para la orientación profesional).

El advenimiento de la escuela unitaria significa el comienzo de nuevas relaciones entre trabajo intelectual y trabajo industrial no sólo en la escuela, sino en toda la vida social. El principio unitario se reflejará por lo tanto en todos los organismos de cultura, transformándolos y dándoles un nuevo contenido. Problema de la nueva función que podrán asumir las Universidades y las Academias. Hoy estas dos instituciones son independientes la una de la otra y las Academias son el símbolo, a menudo justamente ridiculizado, de la separación existente entre la alta cultura y la vida, entre los intelectuales y el pueblo (de ahí el cierto éxito que tuvieron los futuristas en su primer periodo de *Sturm und Drang* antiacadémico, antitradicionalista, etcétera). En una nueva situación de relaciones entre vida y cultura, entre trabajo intelectual y trabajo industrial, las academias deberían convertirse en la organización cultural (de sistematización, expansión y creación intelectual) de aquellos elementos que después de la escuela unitaria pasarán al trabajo profesional, y en un terreno de encuentro entre ellos y los universitarios. Los elementos sociales empleados en el trabajo profesional no deben caer en la pasividad intelectual, sino que deben tener a su disposición (por iniciativa colectiva y no de individuos aislados, como función social orgánica reconocida de pública necesidad y utilidad) institutos especializados en todas las ramas de investigación y trabajo científico, en los cuales podrán colaborar y en los que encontrarán todos los subsidios necesarios para cualquier forma de actividad cultural que se propongan emprender. La organización académica <deberá ser> reorganizada y vivificada de arriba abajo. Territorialmente tendrá una centralización de competencias y de especializaciones: centros nacionales que se agregarán las grandes instituciones existentes, secciones regionales y provinciales y círculos locales urbanos y rurales. Se seccionará

por competencias científico-culturales, que estarán todas representadas en los centros superiores pero sólo parcialmente en los círculos locales. Unificar los diversos tipos de organización cultural existentes: Academias, Ins|titutos de cultura, círculos filológicos, etcétera, integrando el trabajo 9
académico tradicional, que se explica predominantemente en la sistematización del saber pasado o en el intento de establecer una media del pensamiento nacional como guía de la actividad intelectual, con actividades vinculadas a la vida colectiva, al mundo de la producción y del trabajo. Se controlarán[a] las conferencias industriales, la actividad de la organización científica del trabajo, los laboratorios experimentales de fábrica, etcétera. Se construirá un mecanismo para seleccionar y hacer avanzar las capacidades individuales de la masa popular, que hoy son sacrificadas y se debilitan en errores y tentativas sin salida. Cada círculo local debería tener necesariamente la sección de ciencias morales y políticas, y poco a poco organizará las otras secciones especiales para discutir los aspectos técnicos de los problemas industriales, agrarios, de organización y racionalización del trabajo, de fábrica, agrícola, burocrático, etcétera. Congresos periódicos de diverso grado harán conocer a los más capaces.

Sería útil tener la lista completa de las Academias y de las otras organizaciones culturales actualmente existentes y de los temas que son predominantemente tratados en sus trabajos y publicados en sus Actas: en gran parte se trata de cementerios de la cultura, pero no obstante tienen una función en la psicología de la clase dirigente.

La colaboración entre estos organismos y las universidades deberá ser estrecha, así como con todas las escuelas superiores especializadas de todo género (militares, navales, etcétera). El objetivo es obtener una centralización y un impulso de la cultura nacional que serían superiores a los de la Iglesia Católica.

(Este esquema de organización del trabajo cultural según los principios generales de la escuela unitaria, debería ser desarrollado en todas sus partes cuidadosamente y servir de guía en la constitución incluso del más elemental y primitivo centro de cultura, que debería ser concebido como un embrión y una molécula de toda la estructura más masiva. Incluso las iniciativas que se saben transitorias y experimentales deberían ser concebidas como capaces de ser absorbidas en el esquema general y al mismo tiempo como elementos vitales que tienden a crear todo el esquema. Estudiar con atención la organización y el desarrollo del Rotary Club.)

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 11-19, 19-21 bis.

<§ 2>. *Observaciones sobre la escuela: para la búsqueda del principio educativo.* La fractura determinada por la reforma Gentile entre la escuela

[a] En el manuscrito: "se controlará".

elemental y media por una parte y la superior por la otra. Antes de la reforma existía una fractura similar, sólo que de modo menos marcado, entre la escuela profesional de una parte y las escuelas medias y superiores de la otra: la escuela elemental estaba colocada en una especie de limbo, por algunas de sus características particulares.

En las escuelas elementales dos elementos se prestaban a la educación y a la formación de los niños: las primeras nociones de ciencias naturales y las nociones de derechos y deberes del ciudadano. Las nociones científicas debían servir para introducir al niño en la "societas rerum", los derechos y deberes en la vida estatal y en la sociedad civil. Las nociones científicas entraban en lucha con la concepción mágica del mundo y de la naturaleza que el niño absorbe del ambiente impregnado de folklore, así como las nociones de derechos y deberes entran en lucha con las tendencias a la barbarie individualista y localista, que es también un aspecto del folklore. La escuela con su enseñanza lucha contra el folklore, con todas las sedimentaciones tradicionales de concepción del mundo para difundir una concepción más moderna, en la que los elementos primitivos y fundamentales son dados por el aprendizaje de la existencia de las leyes de la naturaleza como algo objetivo y rebelde a lo que hay que adaptarse para dominarlas,
9ª y por las leyes civiles y estatales que son un producto | de una actividad humana, que están establecidas por el hombre y pueden ser cambiadas por el hombre para los fines de su desarrollo colectivo; la ley civil y estatal ordena a los hombres en el modo históricamente más adecuado para dominar las leyes de la naturaleza, o sea para facilitar su trabajo, que es el modo propio del hombre de participar activamente en la vida de la naturaleza para transformarla y socializarla cada vez más profunda y extensamente. Puede decirse por ello que el principio educativo que era fundamento de las escuelas elementales era el concepto de trabajo, que no puede realizarse en toda su potencia de expansión y de productividad sin un conocimiento exacto y realista de las leyes naturales y sin un orden legal que regule orgánicamente la vida de los hombres entre sí, orden que debe ser respetado por convicción espontánea y no sólo por imposición externa, por necesidad reconocida y propuesta a sí mismos como libertad y no por simple coacción. El concepto y el hecho del trabajo (de la actividad teórico-práctica) es el principio educativo inmanente en las escuelas elementales, porque el orden social y estatal (derechos y deberes) es introducido e identificado por el trabajo en el orden natural. El concepto del equilibrio entre orden social y orden natural sobre el fundamento del trabajo, de la actividad teórico-práctica del hombre, crea los primeros elementos de una intuición del mundo, liberada de toda magia y brujería, y da la base al desarrollo ulterior de una concepción histórica, dialéctica, del mundo, para comprender el movimiento y el devenir, para valorar la suma de esfuerzos y de sacrificios que ha costado el presente al pasado y que el futuro cuesta

al presente, para concebir la actualidad como síntesis del pasado, de todas las generaciones pasadas, que se proyecta en el futuro. Éste es el fundamento de la escuela elemental; que éste haya dado todos sus frutos, que en el cuerpo de los maestros haya existido la conciencia de su misión, es *otra cuestión, vinculada a la crítica* del grado de conciencia civil de toda la nación, de la que el cuerpo magisterial era sólo una expresión, todavía devaluada, y ciertamente no una vanguardia.

No es completamente exacto que la instrucción no sea también educación: el haber insistido demasiado en esta distinción ha sido un grave error de la pedagogía idealista y se ven ya los efectos en la escuela reorganizada por esta pedagogía. Para que la instrucción no fuese también educación sería preciso que el escolar fuese una simple pasividad, un "recipiente mecánico" de nociones abstractas, lo que es absurdo y por lo demás es "abstractamente" negado por los defensores de la pura educatividad precisamente contra la simple instrucción mecanicista. Lo "cierto" se vuelve "verdadero" en la conciencia del niño. Pero la conciencia del niño no es ninguna cosa "individual" (y mucho menos individualizada), es el reflejo de la fracción de sociedad civil en la que el niño participa, de las relaciones sociales tal como se anudan en la familia, en la vecindad, en la población, etcétera. La conciencia individual de la inmensa mayoría de los niños refleja relaciones civiles y culturales distintas y antagónicas con respecto a las que son representadas por los programas escolares: lo "cierto" de una cultura avanzada, se convierte en "verdadero" en los cuadros de una cultura fosilizada y anacrónica, no hay unidad entre escuela y vida, y por eso no hay unidad entre instrucción y educación. Por lo tanto puede decirse que en la escuela el nexo instrucción-educación sólo puede ser representado por el *trabajo vivo del maestro, en cuanto que el maestro* es consciente de los contrastes entre el tipo de sociedad y de cultura que él representa y el tipo de sociedad y de cultura representado por los alumnos, y es consciente de su tarea que consiste en acelerar y disciplinar la formación del niño | conforme al tipo superior en lucha contra el tipo infe- 10
rior. Si el cuerpo magisterial es deficiente y el nexo instrucción-educación es disuelto para resolver la cuestión de la enseñanza según esquemas acartonados en los que la educatividad es exaltada, la obra del maestro resultará aún más deficiente: se tendrá una escuela retórica, sin seriedad, porque faltará la sustancia material de lo cierto, y lo verdadero será verdadero en palabras, o sea en retórica. La degeneración se ve aún mejor en la escuela media, en los cursos de literatura y filosofía. Antes los alumnos, por lo menos, se formaban un cierto "bagaje" o "moblaje" (según los gustos) de nociones concretas: ahora que el maestro debe ser especialmente un filósofo y un esteta, el alumno descuida las nociones concretas y se "llena la cabeza" de *fórmulas y palabras que para él no tienen sentido* la mayor parte de las veces, y que inmediatamente son olvidadas. La

lucha contra la vieja escuela era justa, pero la reforma no era tan sencilla como parecía, no se trataba de esquemas programáticos, sino de hombres, y no de los hombres que inmediatamente son maestros, sino de todo el conjunto social del que los hombres son expresión. En realidad, un maestro mediocre puede lograr obtener que los alumnos se hagan más *instruidos,* no logrará obtener que sean más cultos; desarrollará con escrúpulo y conciencia burocrática la parte mecánica de la escuela y el alumno, si es un cerebro activo, ordenará por su propia cuenta, y con la ayuda de su ambiente social, el "bagaje" acumulado. Con los nuevos programas, que coinciden con un descenso general del nivel del cuerpo de enseñanza, no habrá ningún "bagaje" que ordenar. Los nuevos programas habrían debido abolir completamente los exámenes: hacer un examen, ahora, debe ser terriblemente más un "juego de azar" que antiguamente. Una fecha es siempre una fecha, quien quiera que sea el profesor que examine, y una "definición" es siempre una definición; ¿pero un juicio, un análisis estético o filosófico?

La eficacia educativa de la vieja escuela media italiana, tal cual la había organizado la vieja ley Casati,[1] no debía buscarse (o negarse) en la voluntad expresa de ser o no escuela educativa, sino en el hecho de que su organización y sus programas eran la expresión de un modo tradicional de vida intelectual y moral, de un clima cultural difundido en toda la sociedad italiana por antiquísima tradición. Que tal clima y tal modo de vivir hayan entrado en agonía y que la escuela se haya divorciado de la vida, ha determinado la crisis de la escuela. Criticar los programas y la organización disciplinaria de la escuela, quiere decir menos que nada, si no se toman en cuenta tales condiciones. Así se vuelve a la participación realmente activa del alumno en la escuela, que sólo puede existir si la escuela está ligada a la vida. Los nuevos programas, cuanto más afirman y teorizan la actividad del discípulo y su colaboración activa con el trabajo del docente, tanto más están organizados como si el discípulo fuese una simple pasividad. En la vieja escuela el estudio gramatical de las lenguas latina y griega, unido al estudio de las literaturas e historias políticas respectivas, era un principio educativo en la medida en que el ideal humanista, que se encarna en Atenas y Roma, estaba difundido en toda la sociedad, era un elemento esencial de la vida y la cultura nacional. Incluso el aspecto mecánico del estudio gramatical estaba basado en la perspectiva cultural. Las nociones aisladas no eran asimiladas para un fin inmediato práctico-profesional: el aprendizaje parecía desinteresado, porque el interés era el desarrollo interior de la personalidad, la formación del carácter a través de la absorción y asimilación de todo el pasado cultural de la moderna civilización europea. No se aprendía el latín y el griego para hablarlos, para trabajar como camareros, como intérpretes, como agentes comerciales. Se
10ª aprendía para conocer directamente la civilización | de ambos pueblos,

presupuesto necesario de la civilización moderna, o sea para ser uno mismo y conocerse a uno mismo conscientemente. Las lenguas latina y griega se aprendían según la gramática, mecánicamente; pero hay mucha injusticia e impropiedad en la acusación de mecanicismo y aridez. Hay que vérselas con muchachitos, a los que hay que hacer contraer ciertos hábitos de diligencia, de exactitud, de compostura incluso física, de concentración psíquica en determinados temas que no se pueden adquirir sin una repetición mecánica de actos disciplinados y metódicos. ¿Un estudioso de cuarenta años sería capaz de permanecer ante su escritorio durante dieciséis horas seguidas, si de niño no hubiese adquirido coactivamente, por coacción mecánica, los hábitos psicofísicos apropiados?[2] Si se desea seleccionar grandes científicos, todavía hay que comenzar por ese punto y hay que presionar sobre toda el área escolar para lograr hacer emerger esos miles o centenares o incluso sólo docenas de estudiosos de gran clase, de los que toda civilización tiene necesidad (si bien es posible mejorar mucho en este campo, con la ayuda de subsidios científicos adecuados, sin regresar a los métodos escolares de los jesuitas).

Se aprende el latín (o mejor dicho, se estudia el latín), se lo analiza hasta en sus partes más elementales, se lo analiza como una cosa muerta, es cierto, pero ningún análisis hecho por un niño puede ser sino sobre cosas muertas; por otra parte no hay que olvidar que donde se hace este estudio, en estas formas, la vida de los romanos es un mito que en cierta medida ha interesado ya al niño y le interesa, puesto que en lo muerto hay siempre presente un algo vivo más grande. Además: la lengua está muerta, es analizada como una cosa inerte, como un cadáver sobre la mesa anatómica, pero revive continuamente en los ejemplos, en las narraciones. ¿Se podría hacer el mismo estudio con el italiano? Imposible: ninguna lengua viva podría ser estudiada como el latín: sería y *parecería* absurdo. Ninguno de los niños conoce el latín cuando se inicia el estudio con ese método analítico. Una lengua viva podría ser conocida y bastaría que un solo niño la conociese, para romper el encanto: todos irían a la escuela Berlitz, inmediatamente. El latín se presenta (igual que el griego) a la fantasía como un mito, incluso para el maestro. El latín no se estudia para aprender latín; el latín, desde hace mucho tiempo, por una tradición cultural-escolar cuyo origen y desarrollo se podrían investigar, se estudia como elemento de un programa escolar ideal, elemento que resume y satisface toda una serie de exigencias pedagógicas y psicológicas; se estudia para habituar a los niños a estudiar de un modo determinado, a analizar un cuerpo histórico que se puede tratar como un cadáver que continuamente se recompone en vida, para habituarlos a razonar, a abstraer esquemáticamente aun siendo capaces a remitirse de la abstracción a la vida real inmediata, para ver en cada hecho o dato lo que tiene de general y lo que tiene de particular, el concepto y el individuo. ¿Y qué no significa,

educativamente, el continuo parangón entre el latín y la lengua que se habla? La distinción y la identificación de las palabras y los conceptos, toda la lógica formal, con las contradicciones de los opuestos y el análisis de los distintos, con el movimiento histórico del conjunto lingüístico, que se modifica en el tiempo, que tiene un devenir y no sólo un estatismo. En los ocho años de gimnasio-liceo se estudia toda la lengua históricamente real, después de haberla visto fotografiada en un instante abstracto, en forma de gramática: se estudia desde Enio (e incluso desde las palabras de los fragmentos de las doce tablas) hasta Pedro y los cristianos-latinos: un proceso histórico es analizado desde su aparición hasta su muerte en el tiempo, muerte aparente, porque se sabe que el italiano, con el que el latín es continuamente confrontado, es latín moderno. Se estudia la gramática
11 de cierta época, una abstracción, el vocabulario | de un periodo determinado, pero se estudian (por comparación) la gramática y el vocabulario de cada autor determinado, y el significado de cada término en cada "periodo" [estilístico] determinado: se descubre así que la gramática y el vocabulario de Pedro no son los de Cicerón, ni los de Plauto, o de Lactancio y Tertuliano, que un mismo nexo de sonidos no tiene el mismo significado en los diversos tiempos, ni en los diversos escritores. Se comparan continuamente el latín y el italiano: pero cada palabra es un concepto, una imagen, que asume matices diversos en los tiempos, en las personas, en cada una de las dos lenguas comparadas. Se estudia la historia literaria, de los libros escritos en aquella lengua, la historia política, la gesta de los hombres que hablaron esa lengua. De todo este complejo orgánico resulta determinada la educación del joven, del hecho de que aunque sólo sea materialmente ha recorrido todo aquel itinerario, con aquellas etapas, etcétera. Se ha sumergido en la historia, ha adquirido una intuición historicista del mundo y de la vida, que se convierte en una segunda naturaleza, casi una espontaneidad, porque no ha sido pedantemente inculcada por "voluntad" extrínsecamente educativa. Este estudio educaba sin tener la voluntad expresamente declarada, con la mínima intervención "educativa" del maestro: educaba porque instruía. Se hacían experimentos lógicos, artísticos, psicológicos sin "reflexionar en ellos", sin mirarse continuamente al espejo, y se hacía especialmente un gran experimento "sintético", filosófico, de desarrollo histórico-real.

Esto no quiere decir (y sería torpe pensarlo) que el latín y el griego, como tales, tengan cualidades intrínsecamente taumatúrgicas en el campo educativo. Es toda la tradición cultural, que vive también y especialmente fuera de la escuela, la que en un determinado ambiente produce tales consecuencias. Se ve, por lo demás, cómo, cambiada la tradicional intuición de la cultura, la escuela ha entrado en crisis y ha entrado en crisis el estudio del latín y del griego.

Habrá que sustituir el latín y el griego como crisol de la escuela forma-

tiva y se sustituirán, pero no será fácil organizar la nueva materia o la nueva serie de materias en un orden didáctico que dé resultados equivalentes de educación y formación general de la personalidad, partiendo de los niños hasta el umbral de la elección profesional. En este periodo, en efecto, el estudio o la parte mayor del estudio debe ser (o parecerles a los discípulos) desinteresado, esto es, no tener objetivos prácticos inmediatos o demasiado inmediatos, debe ser formativo, aunque sea "instructivo", o sea rico de nociones concretas.

En la escuela actual, por la crisis profunda de la tradición cultural y de la concepción de la vida y del hombre, tiene lugar un proceso de degeneración progresiva: las escuelas de tipo profesional, o sea preocupadas por satisfacer intereses prácticos inmediatos, pierden[a] su posición de vanguardia en la escuela formativa, inmediatamente desinteresada. El aspecto más paradójico es que este nuevo tipo de escuela aparece y es predicada como democrática, mientras que por el contrario ella no sólo está destinada a perpetuar las diferencias sociales, sino a cristalizarlas en formas chinas.

La escuela tradicional ha sido oligárquica por estar destinada a la nueva generación de los grupos dirigentes, destinada a su vez a volverse dirigente: pero no era oligárquica por el modo de su enseñanza. No es la adquisición de capacidades directivas, no es la tendencia a formar hombres superiores lo que da el sello social a un tipo de escuela. El sello social es dado por el hecho de que cada grupo social tiene su propio tipo de escuela, destinado a perpetuar en estos estratos una determinada función tradicional, directiva o instrumental. Si se quiere destruir esta trama, es preciso, pues, no multiplicar y graduar los tipos de escuela profesional, sino crear un tipo único de escuela preparatoria (elemental-media) que conduzca al joven hasta el umbral de la elección profesional, formán|dolo 11a
entre tanto como persona capaz de pensar, de estudiar, de dirigir o de controlar a quien dirige.

La multiplicación de tipos de escuela profesional tiende, pues, a eternizar las diferencias tradicionales, pero como, en estas diferencias, tiende a suscitar estratificaciones internas, he ahí que hace nacer la impresión de poseer una tendencia democrática. Obrero manual y obrero calificado, por ejemplo; campesino y geómetra o ayudante de agrónomo, etcétera. Pero la tendencia democrática, intrínsecamente, no sólo puede significar que un obrero descalificado se vuelve calificado, sino que todo "ciudadano" puede volverse "gobernante" y que la sociedad lo pone, aunque sea "abstractamente", en las condiciones generales de poder llegar a serlo; la democracia política tiende a hacer coincidir a gobernantes y gobernados (en el sentido del gobierno con el consenso de los gobernados), asegurando a todo gobernado el aprendizaje gratuito de la capacidad y la preparación técnica general necesarias al fin. Pero el tipo de escuela que se desarrolla

[a] En el manuscrito: "toma".

como escuela para el pueblo no *tiende ni siquiera a mantener la ilusión*, porque se organiza cada vez más en forma de restringir la base de la clase gobernante técnicamente preparada, en un ambiente social político que restringe aún más la "iniciativa privada" en el sentido de impartir esta capacidad y preparación técnico-política, de modo que se regresa en realidad a las divisiones de "orden" jurídicamente establecidas y cristalizadas más que a la[a] superación de las divisiones en grupos: la multiplicación de las escuelas profesionales cada vez más especializadas desde el comienzo de la carrera de los estudios es una de las manifestaciones más visibles de esta tendencia.

A propósito del dogmatismo y del criticismo-historicismo en la escuela elemental y media, debe observarse que *la nueva pedagogía ha querido* dar la batalla al dogmatismo precisamente en el campo de la instrucción, del aprendizaje de nociones concretas, o sea precisamente en el campo en el que un cierto dogmatismo es prácticamente imprescindible y puede ser reabsorbido y disuelto sólo en el ciclo entero del curso escolar (no se puede enseñar gramática histórica en las escuelas elementales y en el gimnasio), pero se ve obligada luego a ver introducido el dogmatismo por excelencia en el campo del pensamiento religioso e implícitamente a ver descrita toda la historia de la filosofía como una sucesión de locuras y delirios.

En la enseñanza de la filosofía, el nuevo curso pedagógico (al menos para aquellos alumnos, y son la inmensa mayoría, que no reciben ayudas intelectuales fuera de la escuela, *en la familia o en el ambiente familiar*, y deben formarse sólo con las indicaciones que reciben en clase) empobrece la enseñanza y rebaja su nivel prácticamente, no obstante que racionalmente parezca bellísimo, de una belleza utópica. La filosofía descriptiva tradicional, reforzada por un curso de historia de la filosofía y de la lectura de cierto número de filósofos, prácticamente parece lo mejor. La filosofía descriptiva y definidora será una abstracción dogmática, como la gramática y las matemáticas, pero es una necesidad pedagógica y didáctica. 1 = 1 es una abstracción, pero nadie es conducido por ello a pensar que una mosca es igual a un elefante. Incluso las reglas de la lógica formal son abstracciones del mismo género, son como la gramática del pensar normal, y no obstante *es preciso estudiarlas, porque no son algo* innato, sino que deben ser adquiridas con el trabajo y la reflexión. El nuevo curso presupone que la lógica formal es algo que ya se posee cuando se piensa, pero no explica cómo se la debe adquirir, lo que prácticamente
12 es como si se la | supusiera innata. La lógica formal es como la gramática: es asimilada en forma "viviente" aunque el aprendizaje necesariamente haya sido esquemático y abstracto, porque el discípulo no es un disco de gramófono, no es un recipiente pasivamente mecánico, aunque la

[a] En el manuscrito: "de".

convencionalidad litúrgica de los exámenes lo haga aparecer así en ocasiones. La relación de estos esquemas educativos con el espíritu infantil es siempre activa y creativa, como activa y creativa es la relación entre el obrero y sus utensilios de trabajo: un calibrador es también él un conjunto de abstracciones, y sin embargo no se producen objetos sin previamente calibrarlos, objetos reales que son relaciones sociales y contienen, implícitas, ideas. El niño que se esfuerza con los *barbara, baralipton,*[8] se fatiga, es cierto, y hay que procurar que sufra la fatiga indispensable y no más, pero también es cierto que siempre deberá fatigarse para aprender a forzarse a sí mismo a privaciones y limitaciones de movimiento físico, o sea someterse a un aprendizaje psico-físico. Hay que persuadir a mucha gente de que también el estudio es un oficio, y muy fatigoso, con su especial aprendizaje, además de intelectual, también muscular-nervioso: es un proceso de adaptación, es un hábito adquirido mediante el esfuerzo, el aburrimiento e incluso el sufrimiento. La participación de masas más vastas en la escuela media acarrea la tendencia a disminuir la disciplina del estudio, a exigir "facilidades". Muchos piensan incluso que las dificultades son artificiosas, porque están acostumbrados a considerar como trabajo y fatiga sólo el trabajo manual. La cuestión es compleja. Ciertamente, el niño de una familia tradicional de intelectuales supera más fácilmente el proceso de adaptación psico-física; desde la primera vez que entra a clase tiene numerosos puntos de ventaja sobre sus compañeros, tiene una orientación ya adquirida por los hábitos familiares: concentra la atención con mayor facilidad, porque tiene el hábito del control físico, etcétera. Del mismo modo el hijo de un obrero de ciudad sufre menos al entrar a la fábrica que un hijo de campesinos o un joven campesino ya desarrollado para la vida rural. También el régimen alimenticio tiene su importancia, etcétera. He ahí por qué muchos del pueblo piensan que en la dificultad del estudio hay un "truco" en su perjuicio (cuando no piensan que son estúpidos por naturaleza): ven al señor (y para muchos, en el campo especialmente, señor quiere decir intelectual) realizar con soltura y aparente facilidad el trabajo que a sus hijos les cuesta lágrimas y sangre, y piensan que debe de haber un "truco". En una nueva situación, estas cuestiones pueden hacerse agudísimas y habrá que resistir la tendencia a hacer fácil aquello que no puede serlo sin desnaturalizarse. Si se quiere crear un nuevo estrato de intelectuales, hasta llegar a las más grandes especializaciones, de un grupo social que tradicionalmente no ha desarrollado las aptitudes correspondientes, habrá que superar dificultades inauditas.

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 29-32 bis.

§ <3>. Cuando se distingue entre intelectuales y no-intelectuales en realidad nos referimos solamente a la inmediata función social de la ca-

tegoría profesional de los intelectuales, esto es, se toma en cuenta la dirección en que gravita el peso mayor de la actividad específica profesional, si en la elaboración intelectual o en el esfuerzo muscular-nervioso. Esto significa que si se puede hablar de intelectuales, no se puede hablar de no-intelectuales, porque no-intelectuales no existen. Pero la misma relación entre esfuerzo de elaboración intelectual-cerebral y esfuerzo muscular-nervioso no es siempre igual, por lo tanto se tienen diversos grados de actividad específica intelectual. No existe actividad humana de la que
se pueda excluir toda intervención intelectual, no se puede separar el
12a homo faber del homo sapiens. Todo hombre, en fin, fuera de su | pro-
fesión explica una determinada actividad intelectual, es un "filósofo", un artista, un hombre de gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una línea de conducta moral consciente, por lo tanto contribuye a sostener o modificar una concepción del mundo, o sea a suscitar nuevos modos de pensar. El problema de la creación de una nueva clase intelectual consiste por lo tanto en elaborar críticamente la actividad intelectual que en cada uno existe en cierto grado de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo muscular-nervioso hacia un nuevo equilibrio y obteniendo que el mismo esfuerzo muscular-nervioso, en cuanto elemento de una actividad práctica general, que renueva perpetuamente el mundo físico y social, se convierta en fundamento de una concepción del mundo nueva e integral. El tipo tradicional y vulgarizado del intelectual lo representa el literato, el filósofo, el artista. Por eso los periodistas, que se consideran literatos, filósofos, artistas, se consideran a sí mismos también como los "verdaderos" intelectuales. En el mundo moderno la educación técnica, estrechamente vinculada al trabajo industrial, incluso al más primitivo o descalificado, debe formar la base del nuevo tipo de intelectual. Sobre esta base ha trabajado el *Ordine Nuovo*[a] semanal para desarrollar ciertas formas de nuevo intelectualismo y para determinar sus nuevos conceptos, y ésta no ha sido una de las menores razones de su éxito, porque tal planteamiento correspondía a aspiraciones latentes y correspondía al desarrollo de las formas reales de vida. El modo de ser del nuevo intelectual no puede seguir consistiendo en la elocuencia, motriz exterior y momentánea de los afectos y las pasiones, sino en el mezclarse activamente en la vida práctica, como constructor, organizador, "persuasor permanentemente" porque no puro orador, y sin embargo superior al espíritu abstracto matemático; de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se permanece como "especialista" y no se llega a "dirigente" (especialista + político).

Cfr. *Cuaderno 4* (XIII), pp. 21 bis, 39 bis-40.

[a] En el manuscrito: "O. N.".

Apéndice

I. Descripción de los cuadernos
II. Notas

I. Descripción de los cuadernos

Cuaderno 9 (XIV)

Cuaderno escolar a rayas (15 × 20.5 cm.), cada página de 22 líneas; cubierta en cartulina, de color rojo-negro, marmoleada; lleva la inscripción: Gius, Laterza e figli, Bari. En la primera página de la cubierta una etiqueta impresa lleva las siguientes indicaciones: número de matrícula *(7047)*, sello de la cárcel, número de páginas numeradas y selladas por la dirección de la cárcel *(cincuenta hojas)*, firma del director de la cárcel *(El director, Parmegiani)*; de mano de Gramsci, en continuación del intento de numeración iniciado en el 8 (XXVIII), la indicación: II. El número de matrícula de Gramsci está repetido a lápiz en la segunda página de la cubierta. Siempre en la primera página de cubierta una etiqueta, pegada por Tatiana después de la muerte de Gramsci, lleva las siguientes indicaciones: *"Completo desde la p. 1 hasta la 100, XIV"*. Las características externas son las mismas de los Cuadernos 1 (XVI), y 2 (XXIV).

Cuaderno de 100 hojas, en total 200 páginas. Las hojas están numeradas por el derecho con lápiz de copiar y selladas desde la 1 hasta la 50; los sellos se detienen en la p. 50; la numeración continúa (sólo en el derecho, por mano de Gramsci) desde la 51 hasta la 70 a pluma, desde la 71 hasta la 100 con lápiz rojo.

El cuaderno está enteramente utilizado desde la p. 1 hasta la p. 100 bis, a excepción de los siguientes espacios en blanco: p. 1 (en blanco, salvo las dos primeras líneas); p. 2 (últimas dos líneas en blanco); p. 5 (últimas 6 líneas en blanco); p. 7 (últimas ocho líneas en blanco); p. 65 (últimas seis líneas en blanco); p. 67 (últimas seis líneas en blanco); p. 67 bis (últimas ocho líneas en blanco).

Este cuaderno abarca 142 notas: 64 textos B y 78 textos A. Uno de los textos A (el § 22) resulta repetido aunque no está cancelado; otro texto A (el § 98), cancelado, no aparece repetido.

Son inéditos los siguientes parágrafos: § 30, p. 25 ("Católicos integrales, jesuitas, modernistas"); § 48, pp. 36-37 ("Los sobrinitos del padre Bresciani. Leonida Répaci"); § 50, pp. 37-38 ("Los sobrinitos del padre Bresciani); § 75, pp. 58-59 ("Bibliografías"); § 83, p. 61 ("Bibliografías"); § 118, pp. 88-88 bis ("La posición geopolítica de Italia. La posibilidad de los bloques"). Este último es un texto A, repetido en el Cuaderno 19 (X), § 12; los otros son textos B.

Parte del cuaderno fue utilizada por Gramsci para ejercicios de traducción del ruso: desde la p. 1 bis hasta la p. 64 bis (sólo por el revés de cada hoja) y desde la p. 65 bis hasta la p. 67 (por el derecho y el revés).

En la p. 2 la siguiente anotación, con el encabezado *"Puntos de la carta a Giulia"* (cfr. carta a Tania del 15 de febrero de 1932, en *LC*, 572-74):

"Orden intelectual y orden moral en conflicto: su conciliación en un 'orden jurídico,' que puede aparecer como puramente formal, pero que en realidad representa un momento del movimiento de desarrollo. La serenidad debe tener como fundamento la sobriedad moral, o sea una conciencia de los límites propuestos y no impuestos. Contra la ebriedad romántica. Hombre colectivo y conciencia (voluntad) individual: ¿cómo puede el 'entusiasmo' colectivo convertirse en norma de acción individual? El recuerdo del entusiasmo experimentado y que subsiste (pero en el orden intelectual) hace parecer inadecuado nuestro actuar concreto y molecular, de ahí contradicciones y escrúpulos y represiones de instintos y de impulsos que en el orden intelectual son juzgados inferiores y antisociales. Éstos me parecen los límites de un problema psicoanalítico, que sin embargo debe ser planteado y resuelto por el mismo sujeto. Autocrítica. No creo en el fundamento científico del psicoanálisis, o por lo menos creo que hay que restringir mucho su esfera real. Los éxitos del psicoanálisis me parecen debidos a la autoridad prestigiosa de personalidades eminentes sobre pacientes desmoralizados, a los cuales se impone una calma moral con explicaciones subjetivas del médico que son acogidas por el paciente como verdaderas y que le dan seguridad en sí mismo. El psicoanálisis ha dado forma real al diablo, lo ha llamado 'inconsciente' o subconsciente."

Siempre en la p. 2 figuran las siguientes anotaciones para las cuales cfr. carta a Delio del 22 de febrero de 1932 (*LC*, 578-79):

"Animales conocidos: erizo - liebre - zorro - búho - urraca - corneja - estorninos - gorriones - comadreja - el ratón y el huevo - el gorrión y el kulak - los bueyes y los caballos en el incendio - el pájaro tejedor y el oso - el pollito y la zorra - el caballo que tenía cola sólo los días de fiesta - la corneja y los estorninos - / la historia de Rikki-Tikki-Tawi, el devorador de serpientes - la historia de la foca blanca / - la urraca, el perro y el gato."

En las pp. 3 - 5 están anotadas, sólo por el derecho de cada hoja, las cuentas del dinero recibido y gastado por Gramsci en la cárcel en el periodo julio de 1928 - diciembre de 1931. Para los gastos están calculadas las sumas mensuales. Reproducimos sólo los datos resumidos anotados por Gramsci en la p. 5:

	L. gastadas	*media mensual*	*L. recibidas*	
1928 (julio-diciembre):	783.32	143.54	1,100	
1929	1,551.25	129.27	1,400	
1930	1,498.00	124.85	1,450	
1931	1,417.35	118.11	1,025	
	5,249.90		fondo a la llegada	633.80
			retenidas para el fondo	119.08

Al lado de este resumen Gramsci calculó el excedente al 31 de diciembre de 1931, restando la suma de los gastos de la suma del dinero recibido más el fondo al llegar. En esta misma página están anotadas las sumas gastadas en el periodo enero-junio de 1932.

En la p. 6, una serie de datos relativos a la suscripción al empréstito para la sexta serie de Bonos por nueve años del Tesoro de abril de 1932 (cfr. en el texto § 8). Al principio están anotados los siguientes datos generales: cifra global suscrita; cifra suscrita en contante (el resto en solicitud de renovación de los Bonos vencidos); cifra global de las suscripciones industriales en contante; cifras relativas a las Colonias y a Rodi; número de suscriptores por importes diferenciados (L. 500; 1,000; de 1,500 a 2,000; de 2,500 a 3,000; de 3,500 a 4,000; de 4,500 a 5,000; de 5,500 a 10,000; de 900,500 a 1,000,000; sumas superiores a 1,000,000; de 10,000 a 900,000).

Sigue un resumen de los datos por regiones, en el que están anotadas las cifras suscritas y los porcentajes. También están anotadas las cifras suscritas en las provincias de Milán, Roma, Nápoles, Turín, Génova.

En un recuadro abajo a la derecha de la página están anotados los siguientes datos calculados por el mismo Gramsci y considerados por él particularmente significativos, como lo demuestran algunas observaciones entre paréntesis:

Las cinco ciudades donde hay grandes Bancos 3,077,000,000
El resto de Italia: 1,377,000,000
Las tres ciudades septentrionales: 1,892,000,000
Suscripciones mínimas (500 L) 34,447 = L 17,223,500 (la cifra más notable)
Pequeños suscriptores (hasta 4,000 L) 120,892 (otra cifra importante)
Grandísimos suscriptores de 900,500 hasta más de 1,000,000 = 221 (medianos-pequeños de 4,500 a 10,000) 109,863 (cifra poco confiable), medianos (de 10,000 a 900,000) 32,965
78,675 suscriptores (de 500 y de 1,000) dan 60,451,500
Italia septentrional 2,744,195,000 - *Italia Central* 1,076,861,000
Italia meridional 522,591,000 - Sicilia 90,050,000
Cerdeña 15,512,000

En la p. 7 figura la siguiente lista de datos con el encabezado: *"Elecciones prusianas de abril de 1932"* (cfr. en el texto § 62 y nota 2):

Arriba a la izquierda de la página se halla una lista de los datos numéricos relativos a los diputados electos para los diversos partidos (entre paréntesis los datos relativos a las elecciones precedentes). Arriba a la derecha figuran las siguientes anotaciones: número global de diputados electos; número de votos necesarios para elegir a cada diputado; número de votos repartidos entre los partidos sin cociente válido; algunos datos relativos a las elecciones en Baviera, en Württemberg, en Anhalt y en Hamburgo.

Sigue un cuadro relativo a las elecciones prusianas en el que Gramsci calcula las cifras globales de votos obtenidos en las elecciones de 1932 y en las elecciones

anteriores por los socialdemócratas, comunistas, germano-nacionalistas, nacionalsocialistas. También están anotados los incrementos y las pérdidas de votos registrados por estos partidos entre una y otra elección.

En la p. 67 bis, serie de datos (pero las sumas no siempre corresponden) relativos a la prensa católica en Italia, datos utilizados también en el Cuaderno 8 (XXVIII), § 8.

1º *Diarios*: 18: Italia septentrional 13, Central 3, Meridional 1, Cerdeña 1 (Sicilia cero).

2º *Periódicos de formación y propaganda católica*: 121: Septentrional 83, Central 22, Meridional 12, Islas (Cerdeña, Sicilia 4).

3º *Boletines oficiales de Acción Católica* (Junta Central y Organización Nacional): 17: Bolonia 1, Milán 5, Roma 11.

4º *Publicaciones de Acción Católica en las Diócesis*: 71: Septentrional 46, Central 15, Meridional 5, Cerdeña 1, Sicilia 3.

5º *Periódicos oficiales de obras y organizaciones diversas*: 42: Septentrional 26, Central 15 (todos en Roma), Meridional 1, Islas cero.

6º *Boletines diocesanos*: 134: Septentrional 44, Central 33, Meridional 43, Islas (Cerdeña 2, Sicilia 9).

7º *Periódicos religiosos*: 177: Septentrional 89, Central 53, Meridional 25, Islas (Cerdeña 3, Sicilia 6).

8º *Periódicos de cultura* (arte, ciencia, literatura): 41: Septentrional 17, Central 16, Meridional 5, Sicilia 3.

9º *Periódicos juveniles*: 16: Septentrional 10, Central 2, Meridional 2, Sicilia 2.

Total periódicos: 627: Septentrional 328, Central 161, Meridional 94, Cerdeña 8, Sicilia 27.

Diócesis: 280 aproximadamente - Juntas diocesanas de Acción Católica: 220 aproximadamente.

En la p. 99 figura el siguiente borrador de instancia al Jefe de Gobierno (que interrumpe el § 139): el texto resulta interrumpido y posteriormente anulado por dos rayas cruzadas a pluma, la fecha está cancelada, pero aún así parece poderse leer agosto de 1932. No parece que esta instancia llegase a ser expedida. A propósito de las solicitudes hechas por Gramsci en este borrador, cfr. *LC*, 618.

"El suscrito Antonio Gramsci, detenido en la Casa Especial de Turi (Bari), nº de matrícula 7047, suplica le sea concedida la lectura de las siguientes obras: 1º *Autobiografía* de Gandhi, con prefacio de Giovanni Gentile; 2º Giorgio Sorel, *L'Europa sotto la tormenta*, con prefacio de Mario Missiroli; 3º Benedetto Croce, *Storia dell'Europa nel secolo XIX*. El suscrito, en los límites de los reglamentos y de la disciplina carcelaria, con autorización superior, ha tratado de llenar el ocio de la detención compilando apuntes para una historia de la formación y desarrollo de los grupos intelectuales italianos. Puesto que en estos últimos tiempos parecen haber surgido dificultades, de carácter no muy preciso, pero justamente por ello

de más difícil resolución, el suscrito ruega a S. E. quiera concederle la autorización para continuar en este trabajo y para poder disponer, por lo tanto, de aquellos libros de cultura general y de carácter predominantemente científico, que son necesarios y cuya inmediata decisión de concesión puede ser dejada al señor Director de la cárcel. Como indicación general: los libros del senador Giovanni Gentile y del senador Benedetto Croce y en general aquellos que son publicados en Italia, debidos a conocidos estudiosos."

En la tercera página de la cubierta figura el siguiente grupo de apuntes varios:

Vallecchi		
Bocca		
Zanichelli	19,367,688	54%
Utet		
Albrighi y Segati	13,419,603	36.8%
La Nuova Italia		10.2%
	32,787,291	

1º *Libros que regalar a la Biblioteca de la cárcel* (destrucción de revistas-recopilación de recortes de artículos)

2º Información sobre el modo como hay que hacer los pedidos de libros nuevos a la librería S. und K.

15 septiembre 32; 9 revistas - 6 periódicos.

El 9 (XIV) forma parte del grupo de 6 cuadernos concedidos por la dirección de la cárcel en 1929 (Cuadernos Parmegiani). Gramsci lo utilizó inicialmente como cuaderno de traducciones, escribiendo en una sola cara de cada hoja; lo retomó en 1932, sirviéndose de él ocasionalmente para anotaciones varias y, más sistemáticamente, para redactar dos grupos de notas: de la p. 8 a la 65 (sólo sobre el derecho de cada hoja) 88 notas de diversos temas; de la p. 68 a la p. 100 bis (en ambas caras) 54 notas agrupadas bajo el título *Notas sobre el Risorgimento italiano,* si bien algunas de ellas son de temas diversos.

Es posible que los dos bloques de notas fuesen iniciados y llevados adelante juntos.

Las fuentes utilizadas en el primer bloque parecen atestiguar un periodo de redacción comprendido entre abril-mayo de 1932 y septiembre del mismo año. En los § § 16, 17 y 22 se citan artículos del *Corriere della Sera* de mayo de 1932. En el § 35 se utiliza un artículo del *Corriere della Sera* del 1º de junio de 1932. En el § 48 probablemente se ha utilizado *L'Italia Letteraria* del 12 de junio. En el § 56 se utilizó la *Nuova Antologia* del 1º de julio de 1932.

En el § 57 Gramsci tiene presente un artículo de *Critica Fascista* del 15 de julio. En el § 69 se cita *Critica Fascista* del 15 de agosto de 1932; en el § 76 *Crítica Fascista* del 1º de septiembre. Para el grupo de notas sobre el Risorgimento, Gramsci

utilizó fuentes diversas, en algunos casos seleccionadas y recopiladas antes de su redacción, en otros contemporáneas a ésta. En el § 96 se cita *Il Corriere della Sera* del 21 de mayo de 1932. En el § 107 se cita *La Crítica* del 20 de julio de 1932. En el § 108 la *Nuova Antologia* del 16 de agosto de 1932. En el § 113 Gramsci tiene seguramente presente una crítica publicada en *La Critica* del 20 de septiembre de 1932. En el § 118 se utiliza el fascículo de *Gerarchia* de septiembre de 1932. En el § 128 Gramsci tiene presente una reseña de *La Civiltà Cattolica* del 19 de noviembre de 1932.

Cuaderno 10 (XXXIII)

Cuaderno cuadriculado para contabilidad (20.5 × 26.5 cm.), cada página con 31 líneas; cubierta en cartulina de color rosa. Directamente en la primera página de cubierta, con lápiz negro, está escrito el número de matrícula *(7047)*; a pluma (tinta negra, mano de Gramsci), otras dos indicaciones: *III La filosofía de Benedetto Croce.* Falta la numeración de Tatiana Schucht. En la p. 1, arriba, la siguiente anotación de la dirección de la cárcel: *"Hojas de la uno a la cincuenta de la M*[la] *7047"*; al lado, sello de la cárcel *(Casa penal especial de Turi)* sobre el cual se halla una firma ilegible.

Cuaderno de 50 hojas, numeradas y selladas por el derecho por la dirección de la cárcel. El revés de cada hoja, por el contrario, está señalado por Gramsci mediante el uso de la letra *a*: 1ª, 2ª, etcétera.

Cuaderno enteramente utilizado, a excepción de las últimas 7 líneas de la p. 40ª. Desde la p. 2ª hasta el final, a la izquierda de cada carilla se dejó un margen en blanco, de extensión variable, equivalente por lo general a cerca de un tercio de la anchura de la página. Gramsci utilizó en algunos casos este margen para integrar notas al texto.

El cuaderno, cuyo título general *(La filosofía de Benedetto Croce)* se repite en la parte superior de la primera página, comprende dos bloques de notas. El primero, desde la p. 1 hasta la p. 40ª, consta de 61 parágrafos, precedidos por una breve nota de introducción sin signo de parágrafo: el § 41 está subdividido en 16 puntos, el 59 en 4 puntos. Se trata en total de 80 textos (57 B, 22 C, 1 A). Casi todos los parágrafos de esta parte del cuaderno se agrupan bajo tres títulos: *Puntos para un ensayo sobre Croce, Introducción al estudio de la filosofía, Puntos de meditación sobre la economía.*

La parte final del cuaderno, desde la p. 41 hasta el final, contiene una nota única que lleva el título *Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce.* Está organizada como sigue: un sumario; 12 textos en los que se desarrollan otros tantos temas citados en el sumario; un apéndice de notas. En total 14 textos, de los cuales 12 C y 2 B. El signo de parágrafo ha sido integrado en la edición junto a cada uno de los textos en cuestión, excluyendo el sumario.

Resultan inéditos los siguientes parágrafos, todos del primer bloque de notas: § 2 ("Croce y Bernstein"); § 4 ("Croce y Hegel"); § 23 ("Puntos de meditación para el estudio de la economía"); § 34 ("Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce"); § 41. XIII ("En un artículo sobre Clemenceau..."); § 41. XV ("Examinar, una vez más, el principio crociano..."); § 60 ("La proposición de que hay que volver a poner 'al hombre sobre sus pies' "); § 61 ("Puntos para un ensayo crítico

sobre las dos Historias de Croce: la de Italia y la de Europa").

Dos remisiones internas permiten establecer que la parte final del Cuaderno, desde la p. 41 hasta el final *(Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce)* ya había sido redactada cuando Gramsci comenzó a redactar el bloque de notas comprendidas entre la p. 1 y la p. 40ª. En las pp. 3-3ª (§ 10) se lee: "Junto a la investigación mencionada en el parágrafo anterior referente a la cuestión de la aportación ricardiana a la filosofía de la praxis, hay que situar la mencionada en la p. 49 de este mismo cuaderno". Más adelante (p. 6ª, § 22) Gramsci anota: "Por qué hay que escribir en el sentido en que fue redactado el primer parágrafo en la p. 42". Sobre la base de estas indicaciones se ha restablecido en el texto el orden cronológico de la redacción, considerando como parte I del Cuaderno la que se encuentra entre la p. 41 y el final.

Por lo que respecta al periodo de redacción de esta primera parte, parece que puede establecerse alrededor de abril-mayo de 1932; y ello en relación con las fuentes más recientes utilizadas y con la correspondencia bastante estrecha existente entre esos textos y el grupo de cartas enviadas por Gramsci a Tania entre el 18 de abril y el 9 de mayo de 1932. Ahí se exponen muchos de los argumentos sobre Croce desarrollados en esta parte del cuaderno.

Las notas al margen entre la p. 41 y la p. 42 fueron añadidas por Gramsci en un período posterior; probablemente no antes de mayo de 1935.

La II parte del cuaderno, iniciada hacia mediados de 1932, debió de concluirse no antes de febrero de 1933. Las fuentes más significativas para establecer la fecha se encuentran comprendidas entre el 15 de mayo de 1932 (§ 11, p. 3ª) y el 1º de febrero de 1933 (§ 50, pp. 3ª - 34; § 55, pp. 35ª - 36ª).

El § 60, en la p. 39, remite a la p. 59 del Cuaderno 11 (XVIII), y por lo tanto fue escrito después de dicha página de este último Cuaderno, aunque el Cuaderno 10 (XXXIII) haya sido iniciado antes que el Cuaderno 11 (XVIII).

Cuaderno 11 (XVIII)

Cuaderno escolar a rayas (14.8 × 19.8 cm. aproximadamente), cada página de 22 líneas; cubierta en cartulina negro-brillante, con relieves, con guardas. En el borde superior de la primera página de cubierta (a la derecha), una etiqueta, pegada por Tatiana después de la muerte de Gramsci, lleva las siguientes indicaciones: *"Completo desde la p. 3 hasta la 160 - XVIII"*.

En el anverso de la primera cubierta figura la siguiente inscripción impresa: Cuaderno - Ditta Cugini Rossi - Roma. A pluma, en el centro de la página, la siguiente anotación: *"El presente cuaderno contiene hojas numeradas del uno al ochenta perteneciente a la Mla 7047 Gramsci Antonio"*. En alto, a la izquierda, sello de la cárcel *(Casa penal especial de Turi)* sobre el cual se halla estampada la sigla VA (Vincenzo Azzariti). En el bordo superior figura además el número 1º bis de mano de Gramsci. La indicación se refiere no a la página sino a todo el cuaderno, y hay que relacionarla con el intento de numeración de los cuadernos iniciado por Gramsci con el Cuaderno 8 (XXVIII).

Cuaderno de 80 hojas, selladas y numeradas sólo en el anverso, por la misma mano que escribió las anotaciones de la dirección carcelaria. Desde la p. 15 hasta el final la numeración de cada página aparece enmendada, debido a que en un primer momento se repitió en dos páginas consecutivas el número 14; el reverso de la segunda guarda lleva el número 80, posteriormente anulado con un trazo de pluma.

El cuaderno fue enteramente utilizado, a excepción de los siguientes espacios: p. 1 (totalmente en blanco); p. 1 bis (en blanco, salvo una anotación de cinco líneas, desde la línea 7 hasta la línea 11); pp. 2 - 2 bis (totalmente en blanco); p. 6 bis (últimas 7 líneas en blanco); pp. 7 - 10 bis (totalmente en blanco); p. 79 bis (en blanco, salvo las primeras tres líneas); pp. 80 - 80 bis (totalmente en blanco). El reverso de la segunda guarda no fue utilizado.

Falta un título general, pero en otro lugar —cfr. Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 60— este Cuaderno 11 (XVIII) es citado por el mismo Gramsci con el título *Introducción al estudio de la filosofía*. El cuaderno se abre con una anotación de carácter metodológico en la p. 1 bis, reproducida en el texto con el título editorial de *Advertencia*. Sigue un primer grupo de notas entre la p. 3 y la p. 6 bis (11 parágrafos en total) agrupadas bajo el título *Apuntes y referencias de carácter histórico-crítico*.

La parte más extensa del cuaderno, desde la p. 11 hasta la p. 79 bis, está ocupada por un bloque de notas agrupadas bajo el título general *Apuntes para una introducción y una preparación al estudio de la filosofía y de la historia de la cultura*

(doble subrayado). Este grupo de notas está subdividido en los siguientes 6 subgrupos, cada uno de los cuales lleva un título particular:

1] *Algunos apuntes preliminares de referencia*: es una larga nota única desde la p. 11 hasta la p. 22; en el manuscrito falta el signo de parágrafo que ha sido integrado en el texto de esta edición.
2] *Observaciones y notas críticas para un intento de "Ensayo popular de sociología"*; comprende 23 parágrafos desde la p. 22 hasta la p. 49.
3] *La ciencia y las ideologías "científicas"*: 4 parágrafos, desde la p. 49 hasta la p. 53 bis.
4] *Los instrumentos lógicos del pensamiento*: comprende 6 parágrafos, desde la p. 53 bis hasta la p. 57 bis; junto a la primera nota de este subgrupo falta en el manuscrito el signo de parágrafo, que ha sido integrado en el texto.
5] *Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos*: comprende 4 parágrafos desde la p. 58 hasta la p. 60 bis.
6] *Apuntes misceláneos*: comprende 21 parágrafos desde la p. 60 bis hasta la p. 79 bis.

En total, en este cuaderno se encuentran 71 notas: 64 textos C y 7 textos B. Resultan inéditos: *Advertencia*; § 10 (*Giuseppe Rensi*); § 60 (*Realidad del mundo externo*).

Para establecer la fecha de redacción del Cuaderno faltan términos de referencia precisos. La utilización de los textos A del Cuaderno 8 (XXVIII) indica que el cuaderno fue comenzado no antes de mediados de 1932, cuando el 8 (XXVIII) fue concluido. El único texto A del Cuaderno 9 (XIV) utilizado en este cuaderno resulta reelaborado en el § 68 en las pp. 77 bis - 78. Pocas son las indicaciones que pueden extraerse de las integraciones a los textos A y de los textos B, siendo de 1932 todas las pocas fuentes nuevas utilizadas.

Una indicación útil puede ser la contenida en el § 12 (en particular p. 18 bis), donde Gramsci alude a la obra de M. Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* publicada en traducción italiana por la revista *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica* entre los meses de mayo-agosto de 1931 y junio-octubre de 1932. Si, como parece probable, Gramsci tenía presente también la última parte de la obra, publicada en el fascículo con fecha junio-octubre de 1932, esto debería ser tomado como término *post quem* para el parágrafo en cuestión y, verosímilmente, una parte del cuaderno debería ser atribuida a 1933. En todo caso una parte del Cuaderno debe de haber sido escrita contemporáneamente al Cuaderno 10 (XXXIII), donde en la p. 39 (al final del § 60) se remite a la p. 59 de este cuaderno.

Titubeos y desigualdades en la grafía, tales como los que se encuentran en algunas partes de este cuaderno, podrían ser relacionados con el empeoramiento de las condiciones de salud de Gramsci entre 1932 y 1933 (véanse *LC*).

Cuaderno 12 (XXIX)

Cuaderno a rayas, formato de contabilidad (21.40 × 30.50 cm.); cada página de 31 líneas. Cubierta en cartulina azul, dorso forrado en tela negra. En la primera página de cubierta hay una etiqueta con la inscripción: Soc. An. F.lli De Magistris - Milano Via Broletto 1; en el espacio blanco de la etiqueta la siguiente anotación: *"El presente cuaderno contiene hojas del uno al treinta de la M[la] 7047"*. Otra etiqueta, pegada por Tatiana después de la muerte de Gramsci, lleva la inscripción: *"Incompleto. XXIX"*.

Cuaderno de 30 hojas y 60 páginas en total. Cada página está numerada y sellada por el anverso por la dirección de la cárcel. El sello (*Casa penal especial de Turi*) impreso en la primera página del cuaderno lleva, a pluma, la sigla VA (Vincenzo Azzariti). Las primeras doce páginas, por el anverso y el reverso, tienen una numeración de mano de Gramsci: 1-1ª, 2-2ª, etcétera.

El cuaderno está incompleto; solamente están utilizadas las páginas 1-12ª, la última a excepción de las 12 líneas finales. En cada cara se dejó en blanco un margen en el borde interno, de amplitud equivalente a cerca de un tercio de la extensión de toda la página. Tal margen está marcado por un trazo vertical de pluma perfectamente rectilíneo que aparece incluso en las páginas no utilizadas.

Se encuentran en este cuaderno 3 textos C, retomados del Cuaderno 4 (XIII), y agrupados bajo el título general *Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales y de la cultura en Italia*. Sólo la última de estas tres notas lleva en el manuscrito el signo de parágrafo; para las otras dos éste ha sido integrado en la edición del texto.

La fecha del cuaderno (1932) es sólo una conjetura, a falta de referencias directas y de remisiones a fuentes nuevas utilizadas por Gramsci. Pueden extraerse indicaciones útiles de una carta a Tania del 18 de febrero de 1932, en la que Gramsci escribe: "Por lo que respecta a las notitas que he escrito sobre los intelectuales italianos, no sé realmente por dónde empezar; están dispersas en una serie de cuadernos, mezcladas con otras notas diversas y en primer lugar debería agruparlas todas juntas para ordenarlas. [. . .] Si puedes, mándame cuadernos, no como los que me mandaste hace algún tiempo, que son incómodos y demasiado grandes: deberías elegir cuadernos de formato normal, como los escolares, y no de muchas hojas, al máximo 40-50, de manera que necesariamente no se transformen en amontonamientos misceláneos cada vez más farragosos. Quisiera tener estos pequeños cuadernos precisamente para reordenar estas notas, dividiéndolas por temas y así organizándolas; eso me hace pasar el tiempo y me será útil personalmente para alcanzar un cierto orden intelectual" (*LC*, 576).

El hecho de que Gramsci haya usado un cuaderno de gran formato para recopilar estos textos C sobre los intelectuales, puede indicar que el trabajo fue emprendido poco antes o poco después del envío de la carta a Tania en la que solicitaba cuadernos de formato distinto.

II. Notas

Siglas utilizadas en las notas

LC	*Lettere del carcere*, Einaudi, Turín, 1965.
MS	*Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, ibid., 1948.
INT	*Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, ibid., 1949.
R	*Il Risorgimento*, ibid., 1949.
MACH	*Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, ibid., 1949.
LVN	*Letteratura e vita nazionale*, ibid., 1950.
PP	*Passato e presente*, ibid., 1951.
SG	*Scritti giovanili (1914-1918)*, ibid., 1958.
SM	*Sotto la Mole (1916-1920)*, ibid., 1960.
ON	*L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, ibid., 1954.
SF	*Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo (1921-1922)*, ibid., 1966.
CPC	*La costruzione del partito comunista (1923-1926)*, ibid., 1971.
DC	Descripción de los cuadernos.
FG	Libros de Gramsci depositados en el "Fondo Gramsci", sin contraseñas carcelarias.
FG, *C. carc.**	Libros del "Fondo Gramsci", con contraseñas carcelarias.
G. Ghilarza	Libros de Gramsci depositados en Ghilarza, sin contraseñas carcelarias.
G. Ghilarza, *C. carc.*	Libros de Gramsci depositados en Ghilarza, con contraseñas carcelarias.

* La mayor parte de estos libros lleva el sello de la cárcel de Turi, el número de matrícula de Gramsci (7047) y la firma del director. Puesto que durante la prisión de Gramsci en Turi se sucedieron en la cárcel cuatro directores, la firma del director permite establecer el periodo en que el libro fue recibido por Gramsci. La sigla FG, *C. carc.* es completada, por consiguiente, con las siguientes indicaciones:

Turi I: firma del director G. Parmegiani, fallecido el 16 de marzo de 1929: corresponde al periodo comprendido entre el 19 de julio de 1928, fecha de la llegada de Gramsci a Turi, y fines de febrero de 1929.

Turi II: firma del sustituto de Parmegiani o del nuevo director G. Gualtieri, en servicio en Turi desde el 31 de mayo de 1929 hasta el 24 de noviembre de 1930: corresponde al periodo comprendido entre marzo de 1929 y noviembre de 1930.

Turi III: firma del director V. Azzariti, en servicio en Turi desde noviembre de 1930 hasta el 18 de marzo de 1933: corresponde a ese periodo.

Turi IV: firma del director P. Sorrentino, en servicio en Turi desde el 18 de marzo de 1933: corresponde al periodo comprendido entre esa fecha y el 19 de noviembre de 1933, fecha de la partida de Gramsci de Turi.

Turi, falta la firma del director: corresponde a aquellos libros, con el sello de la cárcel de Turi y el número de matrícula de Gramsci, pero no consignado a Gramsci por la oposición del director. Es probable que estos libros le fuesen consignados a Gramsci en el momento de su partida de Turi.

Milán: libros consignados a Gramsci durante el periodo de su detención en la cárcel de Milán. Algunos de estos libros llevan también la contraseña de la cárcel de Turi, y en este caso la circunstancia se ha señalado. Pero en otros casos tales libros resultan consignados a Gramsci, incluso en Turi, sin ulteriores indicaciones.

Son muy raros los libros con la contraseña de cárceles de tránsito (Palermo, Nápoles).

Cuaderno 9 (XIV)

§ 1. "Nociones enciclopédicas. El gallito rojo."
Texto B (ya en *PP*, 151).

[1] Michele Bianchi y Umberto Pasella, posteriormente dirigentes del sindicalismo fascista, dirigieron como anarco-sindicalistas las luchas agrarias en el ferrarés, particularmente duras entre 1905 y 1907. En aquel periodo se atribuyeron a los anarco-sindicalistas (partidarios de la táctica de los boicots) los numerosos incendios ocurridos en aquel periodo en los campos, en perjuicio de las cosechas e instalaciones de los cultivadores directos y grandes propietarios hostiles al movimiento de los braceros y a las leyes. De ahí la definición de "táctica del fósforo". A ésta alude incluso un editorial, no firmado, de *L'Unità* del 21 de febrero de 1924 ("Niente di nuovo"): "Los obreros y campesinos atrapados y constreñidos en las Corporaciones Sindicales no pueden, ciertamente, encontrar a sus intérpretes en los *commendatori* que de un brinco han saltado al colaboracionismo de la prédica del sabotaje de las máquinas y las cosechas; por más que hagan nunca podrán cancelar el recuerdo, Michelino Bianchi el de la política del fósforo para reducir a *la razón proletaria con el incendio* de las mieses, los pajares y los graneros a los campesinos reacios; y Edmondo Rossoni el de los discursos vibrantes que aún en 1913 lo llevaron a Milán al banquillo de los acusados a responder de incitación al odio de clase en compañía del anarquista Armando Borghi".

§ 2. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Una esfinge sin enigmas."
Texto B (ya en *LVN*, 179-80).

[1] La cita está tomada de la sección 'Rassegna della Stampa' ("La corte di Salomone"), en *L'Italia Letteraria,* 27 de marzo de 1932 (año IV, n. 13).
[2] Cfr. *L'Italia Letteraria*, 10 de abril de 1932 (año IV, n. 15); la carta de Ungaretti está en la sección 'Fatti personali'.

§ 3. "Nociones enciclopédicas. Angherie."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 28: "Angherie" (ya en *PP,* 192-93).

[1] La cita del artículo de Francesco Guicciardini en la *Nuova Antologia* de 1907 está tomada del libro de Filippo Virgilii, *L'Italia agricola odierna,* Hoepli, Milán, 1930 [FG, *C. carc.,* Turi III] pp. 261-62.

§ 4. "Historia de las clases subalternas. De Amicis."
Texto B (ya en *R*, 204).

[1] No se ha conservado entre los libros de Gramsci el primero de los dos libros aquí citados (Edmondo De Amicis, *Speranze e Glorie*, Giannotta, Catania, 1900), mientras que el segundo se encuentra entre los libros de la cárcel: cfr. Id., *Lotte civili*, Nerbini, Florencia, 1905 [G. Ghilarza, *C. carc.*].

§ 5. "Risorgimento italiano. Sublevación de Palermo en 1866."
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 126, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 23: "E. De Amicis y G. C. Abba", cfr. en particular pp. 65-66 (ya en *R*, 187).

[1] Los datos, así como las indicaciones bibliográficas del libro de Antonio Monti sobre Luigi Tonelli, están tomadas de una reseña de Luigi Candida en *Nuova Rivista Storica*, septiembre-diciembre de 1931 (año XV, fasc. V-VI), pp. 579-80.

§ 6. "Temas de cultura. El movimiento y el fin."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 26 (ya en *PP*, 190-91).

§ 7. "Temas de cultura. El mal menor."
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 45, en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 25: "El mal menor o lo menos malo" (ya en *PP*, 191).

[1] Gramsci se remite aquí (ampliando su alcance) a una conocida afirmación de Marx, en el prefacio a la primera edición de *El Capital*: "Los países industrialmente más desarrollado no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir" (cfr, Marx, *El Capital*, t. I cit., p. XIV).

§ 8. "Pasado y presente. Acciones y obligaciones."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 22 (V), § 14: "Acciones, obligaciones, títulos del Estado" (ya en *MACH*, 340-42).

§ 9. "Pasado y presente. Las prisiones del Estado pontificio."
Texto B (ya en *PP*, 124).

[1] De la sección 'Marginalia' ("Una prosa autobiografica inedita del Risorgimento"), en *Il Marzocco*, 25 de octubre de 1931 (año XXXVI, n. 43).

§ 10. "Los sobrinitos del padre Bresciani. C. Malaparte."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 22: "Curzio Malaparte" (ya en *LVN*, 170-71).

[1] Curzio Malaparte, "Analisi cinica dell'Europa", en *L'Italia Letteraria,* 3 de enero de 1932 (año IV, n. L).

§ 11. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Giovanni Ansaldo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (XVI), § 23: "Giovanni Ansaldo" (ya en *LVN,* 168-69).

[1] Numerosos son los almanaques literarios conservados entre los libros de la cárcel, pero entre ellos no se encuentra el *Almanacco delle Muse* de 1931, del texto se desprende que Gramsci lo tuvo en su poder.

§ 12. "Lorianismo. Enrico Ferri."
Texto B (ya en *INT,* 175 nota 2).

[1] Este parágrafo está vinculado a la precedente nota sobre Enrico Ferri del Cuaderno 8 (XXVIII), § 74, donde se aclaran las alusiones del texto. El escrito "Emil Zola, artista e cittadino", contenido en el libro aquí citado por Gramsci (cfr. Enrico Ferri, *I delinquenti nell'arte ed altre conferenze e saggi di scienza ed arte,* 2ª ed. Unione Tipografica Editrice Torinese, Turín, 1926, pp. 229-47) es el texto de una conferencia pronunciada en Buenos Aires el 29 de agosto de 1908 y en Roma el 6 de febrero de 1910; pero no se trata de la misma conferencia mencionada por Gramsci al comienzo del parágrafo según una cita de Croce que se remonta a un periodo anterior. Los *Ricordi di giornalismo* y *La scienza e la vita nel secolo XIX* son títulos de otros dos escritos de Ferri contenidos en el libro citado, del que probablemente Gramsci tuvo noticia a través de un catálogo de Utet.

§ 13. "Temas de cultura. Max Nordau."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 27: "Max Nordau" (ya en *PP,* 218).

[1] Cfr. Max Nordau, *Le menzogne convenzionali della nostra civiltà,* Bocca, Turín, 1921 (antes de la edición Bocca este libro había sido publicado en traducción italiana por el editor milanés Dumolard en 1885); Id.. *Degenerazione,* Bocca, Turín, 1953 (una edición anterior, en dos tomos, apareció en 1893-94 en Dumolard). Es probable que los datos de las ediciones Bocca de estos dos libros estén tomados de un catálogo. Entre los libros de la cárcel no se han conservado obras de Max Nordau.

§ 14. "Pasado y presente. Franz Weiss y sus proverbios."
Texto B (ya en *PP,* 115-16).

[1] Cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § 154.
[2] Cursivas de Gramsci.

[3] Estas citas de *Don Quijote*, y las de los sucesivos § § 18 y 95, están tomadas de la segunda parte, pero el texto del que se sirvió Gramsci no se ha conservado entre los libros de la cárcel; podría tratarse incluso de una antología escolar de pasajes elegidos del *Quijote* y de otras obras de Cervantes.

§ 15. "Folklore."
Texto B (ya en *LVN*, 220).

[1] Esta definición de Raffaele Corso está tomada con toda probabilidad de un artículo de Massimo Scagliero, "Folklore calabrese", en *L'Italia Letteraria*, 27 de marzo de 1932, cit.

§ 16. "Gran potencia. Política exterior."
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 88, en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 32: "Sobre el concepto de gran potencia" (ya en *MACH*, 168).

[1] Cfr. Aldo Valori, "I diritti dell'Italia", en *Corriere della Sera*, 12 de mayo de 1932, cit.

§ 17. "Pasado y presente. Bibliografía."
Texto B (ya en *PP*, 139).

[1] Cfr. Arturo Marescalchi, "Come vivono i rurali" en *Corriere della Sera*, 12 de mayo de 1932 cit.

[2] Estas indicaciones añadidas al parágrafo están tomadas probablemente del índice de publicaciones del Instituto Nacional de Economía Agraria, contenido en una de las publicaciones del mismo Instituto recibida por Gramsci en la cárcel: Aldo Pagani, *I braccianti della Valle Padana*, Treves-Treccani-Tumminelli, Milán-Roma, 1932 [FG, *C. carc.*, Turi III].

§ 18. "Pasado y presente. Santi Sparacio."
Texto B (ya en *PP*, 117-18).

[1] Cfr. nota 3 al precedente § 14.

§ 19. "Maquiavelo. Política y arte militar."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 35: "Arte política y arte militar" (ya en *MACH*, 138).

[1] La cita de Carlo De Cristoforis está tomada de una nota ("La guerra nel passato, nel presente, nell'avvenire") de la 'Rassegna di storia militare' de Piero Pieri, en

Nuova Rivista Storica, septiembre-diciembre de 1931 (año XV, fasc. V-VI), p. 533.

§ 20. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 24: "Giuseppe Prezzolini" (ya en *LVN,* 166).

[1] Cfr. Giuseppe Prezzolini, "Monti, Pellico, Manzoni, Foscolo veduti da viaggiatori americani", en *Pègaso,* mayo de 1932 (año IV, n. 5), pp. 526-38; la cita está en la p. 531. Las cursivas son de Gramsci.

§ 21. "Maquiavelo. Historia de la burocracia."
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 68, en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 36: "Sobre la burocracia", cfr. en particular pp. 23a-24 (ya en *MACH,* 74-75).

§ 22. "Pasado y presente."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 23, cfr. en particular p. 17 (ya en *MACH,* 57-58).

[1] Cfr. *Corriere della Sera,* 20 de mayo de 1932; el pasaje del discurso del general Gazzera está tomado de la crónica de la discusión sobre el balance de la guerra promovida en el Senado (bajo el título "Il saldo spirito dell'Esercito esaltado dal Ministro Gazzera").

§ 23. "Temas de cultura."
Texto B (ya en *PP,* 187).

§ 24 ."Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP,* 132).

[1] *Olanda,* de De Amicis, no se ha conservado entre los libros de la cárcel; también es posible que la anécdota mencionada haya sido tomada de una fuente de segunda mano.

§ 25. "Temas de cultura. El maquiavelismo de Stenterello."
Texto B (ya en *PP,* 188-89).

[1] Cfr. nota 3 al Cuaderno 1 (XVI), § 48.
[2] Cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § 158.

§ 26. "Pasado y presente. Economismo, sindicalismo, devaluación de todo movimiento cultural, etcétera."

Texto B (ya en *PP*, 73-74).

[1] Sobre la polémica Tasca-Bordiga (Amadeo) en torno a las relaciones entre cultura y clase obrera (iniciada en el Congreso juvenil socialista de septiembre de 1912) Gramsci tomó posiciones en el artículo "Socialismo e cultura" (*Il Grido del Popolo,* 29 de enero de 1916, ahora en *SG,* 22-26). Para los reflejos de la polémica en *L'Unità* de Salvemini, a los que alude Gramsci, cfr. el artículo de Pietro Silva, "I giovani socialisti", en el número del 12 de octubre de 1912 (año I, n. 44); y también: Angelo Tasca - Amadeo Bordiga - *L'Unità,* "I problemi della cultura e giovani socialisti", en el número del 26 de octubre de 1912 (año I, n. 46); Amadeo Bordiga - *L'Unità,* "Ancora i giovani socialisti", en el número del 9 de noviembre de 1912 (año I, n. 48); un comentario posterior también en el artículo de Rodolfo Mondolfo, "Socialismo e filosofia, I: La crisi e la necessità di un orientamento filosofico", en el número del 3 de enero de 1913 (año II, n. 1). Un informe analítico de esta polémica está ahora en Paolo Spriano, *Storia di Torino operaia e socialista,* Einaudi, Turín, 1972, pp. 252-56.

§ 27. "Temas de cultura. El maquiavelismo de Stenterello."
Texto B (ya en *PP*, 189).

§ 28. "Lorianismo. El señor Neptuno."
Texto B (ya en *INT,* 173-74).

[1] Esta anécdota de *Don Quijote* es mencionada también por Croce en *Cultura e vita morale* cit., pp. 68-69; pero no parece haber sido tomada de esta fuente indirecta, incluso porque de otros parágrafos resulta que en este periodo Gramsci estaba leyendo la obra de Cervantes.

§ 29. "Acción Católica. Francia."
Texto B (ya en *MACH,* 306).

[1] Estas indicaciones están tomadas de una reseña de la *Civiltà Cattolica,* 7 de mayo de 1932 (año LXXXIII, vol. II), pp. 274-75.

§ 30. "Católicos integrales, jesuitas, modernistas."
Texto B.

[1] La noticia de la inclusión en el índice del libro de Felix Sartiaux está tomada del citado número de la *Civiltà Cattolica* del 7 de mayo de 1932, cit., p. 299.

§ 31. "Acción Católica. Lucha en torno a la filosofía neoescolástica."
Texto B (ya en *MACH,* 282-83).

[1] La hipótesis de Gramsci de que Gorgerino y Siro Contri fuesen la misma per-

sona se basaba en la lectura de un artículo del mismo Siro Contri, que constituye la fuente principal de este parágrafo. Cfr. Siro Contri, "Filosofia e cattolicesimo: neoscolastici e 'archeoscolastici' ", en *L'Italia Letteraria,* 24 de abril de 1932 (año IV, n. 17). Al comienzo de este artículo se alude a una polémica contra la Universidad católica publicada en el *Ambrosiano* de Milán por Giuseppe Gorgerino bajo el seudónimo de Asmodeo (que había sido un seudónimo usado también por Siro Contri).

[2] La indicación bibliográfica está tomada con toda probabilidad de *La Civiltà Cattolica,* 7 de mayo de 1932 cit., p. 311 (lista de las 'Opere pervenute').

[3] Cfr. "Letteratura cattolica giovanile", en *La Civiltà Cattolica,* 2 de abril de 1932 (año LXXXVII, vol. II); ahí se encuentra (p. 71 nota) una defensa del padre Agostino Gemelli de los ataques de "un tal Gorgerino, joven genio incomprendido".

[4] La indicación está tomada del citado artículo de Siro Contri.

[5] Con toda probabilidad la indicación bibliográfica referente a la *Piccola Enciclopedia filosofica* de Contri está tomada de *L'Italia Letteraria,* 22 de mayo de 1932 (año IV, n. 21), o de uno de los números subsiguientes (cfr. los "anuncios económicos"). La revista *Criterion* es anunciada por el contrario en los números precedentes (por primera vez en el citado número del 12 de abril).

§ 32. "Economía nacional."
Texto B (ya en *MACH,* 185).

§ 33. "Pasado y presente. Élite y décimo sumergido."
Texto B (ya en *PP,* 70).

[1] De una intervención de Gramsci en el Congreso socialista de Biella de diciembre de 1920, parece que la metáfora del "décimo sumergido" deriva de un proverbio inglés. Cfr. Gramsci, "Per la verità" cit., p. 357: "Un proverbio inglés dice que toda multitud tiene un décimo sumergido. Y este décimo impide actuar a los otros nueve décimos. Nosotros tenemos nuestro décimo de reformistas". Y ya en un artículo de 1917: "Teofilo Rossi era el *cliché* de 3 millones y medio de italianos: de aquella parte de italianos que en el agregado social 'Italia' constituyen el décimo sumergido, la bola atada al pie, el lastre embarazoso [...] El giolittismo es la marca política del décimo sumergido italiano: la insinceridad, el oportunismo, el liberalismo clerical, el liberalismo proteccionista, el liberalismo burocrático y regionalista" (*SM,* 321); en un artículo sobre Loria de 1918: "Una gran cantidad de las afirmaciones seudocientíficas [...], que constituyen nuestro décimo sumergido, para liberarnos del cual debemos pasar tantas fatigas, han salido de la forja loriana" (*SG,* 162); y en un artículo de *L'Unità* de 1926: "Los cuadros de la democracia legalista y de los populares, reducidos hoy al mísero décimo sumergido de las relaciones de dos diarios y un semanario, etcétera" (*CPC,* 355).

§ 34. "Periodismo. Revistas tipo."
Texto B (ya en *INT*, 152).

§ 35. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 129).

[1] Cfr. "Il nuovo regolamento per l'esercito. Le norme di impiego delle truppe in servizio di P.S.", en *Corriere della Sera*, 1º de junio de 1932.

§ 36. "Pasado y presente. Sobre el apoliticismo del pueblo italiano."
Texto B (ya en *PP*, 12).

§ 37. "Literatura popular."
Texto B (ya en *LVN*, 141).

[1] Esta indicación está tomada del 'Bollettino bibliografico' de *Leonardo*, mayo de 1932 (año III, n. 5), p. 234.

§ 38. "Función cosmopolita de los intelectuales italianos. Sobre Algarotti."
Texto B (ya en *INT*, 39).

[1] De la sección 'Commenti e frammenti' (" 'Nicolino' e l'Algarotti"), en *Il Marzocco*, 29 de mayo de 1932 (año XXXVII, n. 22).

§ 39. "Temas de cultura. Elementos de vida política francesa."
Texto B (ya en *PP*, 212-13).

§ 40. "Maquiavelo. Relaciones de fuerza, etcétera."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 23, cfr. en particular p. 17 para la primera parte y pp. 17-17a para la segunda (ya en *MACH*, 56 y 36-37).

[1] Cfr. Cuaderno 4 (XIII), § 66.

§ 41. "Nociones enciclopédicas. 'Paritario.' "
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 18: "Paritario y paritético" (ya en *PP*, 160).

§ 42. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 8: "Investigación de las tendencias y los intereses morales e intelectuales prevalecientes entre los literatos" (ya en *LVN*, 14-17).

[1] Cfr. Luigi Russo, *Giovanni Verga*, Ricciardi, Nápoles, 1919; y "L'opera di Abba

e la letteratura garibaldina", ensayo antepuesto a la edición del libro de Abba, *Da Quarto al Volturno,* Vallecchi, Florencia, 1925 (el ensayo fue reeditado luego en un volumen separado con el título *Abba e la letteratura garibaldina dal Carducci al D'Annunzio,* Libr. Ciuni, Palermo, 1933).

[2] Sobre este libro de Giuseppe Cesare Abba, cfr. también las anotaciones de Gramsci en el Cuaderno 6 (VIII), § 166.

[3] Cfr. nota 1 al Cuaderno 3 (XX), § 143.

[4] Sobre las simpatías de Jahier por Proudhon cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 94, y Cuaderno 3 (XX), § 10.

[5] Se trata probablemente del librito *Vade-mecum del perfetto fascista, seguito de dieci assiomi per il milite ovvero avvisi ideali di Leo Longanesi,* Vallecchi, Florencia, 1926, seguramente conocido por Gramsci sólo a través de citas indirectas (no se trata propiamente de un librito para los reclutas).

[6] Cfr. Luigi Russo, *I Narratori,* Fondazione Leonardo, Roma, 1926.

[7] Cfr. nota 3 al Cuaderno 7 (VII), § 31.

[8] Cfr. nota 1 al Cuaderno 7 (VII), § 31.

[9] Cfr. Giulio Marzot, "L'opera critica di L. Russo", en *La Nuova Italia,* 20 de mayo de 1932 (año III, n. 5), pp. 176-82; la cita está en la p. 181.

§ 43. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Libros de guerra."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 25: "Literatura de guerra" (ya en *LVN,* 148-50).

[1] La obra de Adolfo Omodeo, *Momenti della vita di guerra. Dai diari e dalle lettere dai caduti,* salió originalmente en doce entregas en *La Critica* del 20 de enero de 1929 (año XXVII, fasc. I), pp. 36-46, al 20 de noviembre de 1933 (año XXXI, fasc. VI), pp. 431-54.

[2] Cfr. nota 3 al Cuaderno 6 (VIII), § 38.

[3] Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 42.

[4] Cfr. Giani Stuparich, *Guerra del '15 (Dal taccuino d'un volontario),* Treves, Milán, 1931; las informaciones de Gramsci sobre este libro se remontan probablemente a las reseñas publicadas entre finales de 1931 y principios de 1932 (cfr. por ejemplo en *Pègaso* de diciembre de 1931, pp. 758-61; y en *Leonardo* de febrero de 1932, pp. 73-74).

[5] Cfr. Ardengo Soffici, *Kobilek. Giornale di battaglia,* Libreria della Voce, Florencia, 1918.

§ 44. "Temas de cultura. Discusiones, dividir un pelo en cuatro, etcétera."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 29: "Discusiones prolijas, dividir un pelo en cuatro, etcétera" (ya en *PP,* 191-92).

§ 45. "Pasado y presente."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 7, en el citado texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 25 (ya en *PP,* 191).

§ 46. "Ricciotti Garibaldi."
Texto B (ya en *PP*, 224).

[1] El *Secolo Illustrato* era una de las revistas que Gramsci recibía regularmente en la cárcel (cfr. *LC*, 379). La investigación se remonta a 1928 (cfr. *LC*, 225) pero no se sabe a partir de qué momento Gramsci comenzó a recibirla. Sobre los artículos utilizados en los Cuadernos no se han efectuado los controles habituales, por la imposibilidad de obtener una colección completa del semanario.

§ 47. "Nociones enciclopédicas. Tiempo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 30: "Tiempo" (ya en *PP*, 215).

§ 48. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Leonida Répaci."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 26: "Leonida Répaci".

[1] Es probable que de esta novela de Leonida Répaci, *I fratelli Rupe*, Gramsci hubiera tenido noticia a través de una reseña de Giovanni Titta Rosa, "Il primo dei Rupe", en *L'Italia Letteraria*, 12 de junio de 1932 (año IV, n. 24). Es posible, pero no se ha comprobado, que Gramsci viera después también la novela, que sin embargo no se ha conservado entre los libros de la cárcel. Para la severidad de los juicios sobre Répaci cfr. nota 2 al Cuaderno 23 (VI), § 13.
[2] Cfr. nota 17 al Cuaderno 1 (XVI), § 24.

§ 49. "Apólogos."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 24 (ya en *PP*, 226).

[1] Se trata con toda probabilidad de la narración titulada "Storia di Harún Ar-Rashid con Ali il persiano, cui segue il racconto del sacco e del curdo": cfr. *Le mille e una notte*, prima versione integrale dall'arabo diretta da Francesco Gabrieli, Einaudi, Turín, 1972, vol. II, pp. 208-11.

§ 50. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 27: "Arnaldo Frateili."

[1] Para esta anotación satírica, Gramsci se basó, con toda probabilidad, en una reseña de Giovanni Titta Rosa de la novela *Capogiro* de Arnaldo Frateili, en *L'Italia Letteraria*, 8 de mayo de 1932 (año IV, n. 18), donde aparece también la caricatura-retrato de que se habla en el texto.

§ 51. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 130).

[1] Cfr. Mario Bonfantini, "L'arte di Carlo Bini", en *L'Italia Letteraria*, 22 de mayo de 1932 (año IV, n. 21).

§ 52. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 74-75).

[1] Cfr. Henry Wickam Steed, *Mes souvenirs*, vol. II, Plon, París, 1927 [FG, *C. carc.*, Turi II], p. 234.

§ 53. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 83-84).

§ 54. "Nociones enciclopédicas. Bibliografía."
Texto B (ya en *PP*, 170).

[1] La indicación está tomada con toda probabilidad del 'Bolletino bibliografico' del *Leonardo*, junio de 1932 (año III, n. 6), p. 283.

§ 55. "Renacimiento y Reforma."
Texto B (ya en *R*, 33-34).

[1] La edición milanesa de la *Lotta politica in Italia*, de la que está tomada esta cita, es la realizada en 1895 por el editor Galli. No hay pruebas de que Gramsci tuviese en la cárcel este libro; sin embargo es posible que haya llegado a sus manos, quizás mediante un préstamo. Cfr. también el juicio sobre Alfredo Oriani y sobre *La lotta politica in Italia* contenido en el Cuaderno 8 (XXVIII), § 165, parágrafo escrito aproximadamente en el mismo periodo.

§ 56. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 113).

[1] La cita de Emilio Bodrero está tomada del artículo de Luigi De Gregori, "La Biblioteca Nazionale", en *Nuova Antologia*, 1o. de junio de 1932 (año LXVII, fasc. 1447), pp. 88-96, cfr. en particular p. 89.
[2] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 141.
[3] La anécdota está tomada de un artículo de Lorenzo Viani, "Dieci tonnellate d'intelligenza a Torcello (La Biennale di venticinque anni fa)", en *Corriere della Sera*, 29 de abril de 1932.

§ 57. "La cultura como expresión de la sociedad."
Texto B (ya en *PP*, 215).

[1] La afirmación de Fernand Baldensperger está tomada de un artículo de Carlo Franelli, "Biografia: sincerità e maturità", en *Critica Fascista*, 15 de julio de 1932 (año X, n. 14), pp. 279-80, cfr. en particular p. 280.

§ 58. "La 'nueva' ciencia. Borgese y Michel Ardan."

Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 68 (ya en *PP*, 220).

[1] Cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § 170 y nota 2.
[2] Este libro de Jules Verne no se ha conservado entre los libros de la cárcel; también es posible que Gramsci lo tuviera en préstamo de la biblioteca de la cárcel, no se sabe en qué edición.

§ 59. "Nociones enciclopédicas. Empirismo."
Texto B (ya en *PP*, 150).

§ 60. "Pasado y presente. Sobre el soñar con los ojos abiertos y el fantasear."
Texto B (ya en *PP*, 6).

[1] Cfr. nota 8 al Cuaderno 1 (XVI), § 63.

§ 61. "Pasado y presente. Inglaterra y Alemania."
Texto B (ya en *PP*, 125-26).

[1] Sobre el teorema de las "proporciones definidas" —que Gramsci toma de Maffeo Pantaleoni— cfr. el subsiguiente § 62.

§ 62. "Maquiavelo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 31: "El teorema de las proporciones definidas" (ya en *MACH*, 77-79).

[1] Cfr. Maffeo Pantaleoni, *Principii di Economia Pura*, Treves, Milán, 1931, p. 112. Aunque este volumen no se ha conservado entre los libros de la cárcel, de otras anotaciones —cfr. en particular Cuaderno 10 (XXXIII) parte II, § 30— se desprende que Gramsci había visto en Turi esta nueva edición de 1931 (pero también es probable que Gramsci hubiera leído a su tiempo, en Turín, durante los años universitarios, una edición anterior: la primera edición es de 1889).
[2] Gramsci tenía presentes a este respecto los datos de las elecciones prusianas, anotados en la p. 7 de este mismo Cuaderno (cfr. *DC*) y tomados de una nota de la reseña de política internacional de *Educazione Fascista*, 20 de mayo de 1932 (año X, n. 5), pp. 391-95.

§ 63. "Pasado y presente. Contra el bizantinismo."
Texto B (ya en *PP*, 62-63).

[1] *Tesis de Roma* fueron llamadas las "tesis sobre la táctica", escritas por Bordiga y presentadas por Bordiga y Terracini en el II Congreso Nacional del Par-

tido Comunista de Italia (Roma, 20-24 de marzo de 1922). Fueron discutidas y aprobadas por el comité central del PCdI en la sesión del 19-20 de diciembre de 1921; sometidas a crítica por el comité ejecutivo de la Internacional Comunista, se decidió su presentación al Congreso a título consultivo como contribución a la preparación del IV Congreso Mundial Internacional (cfr. Paolo Spriano, *Storia del Partito Comunista Italiano,* vol. I: *Da Bordiga a Gramsci,* Einaudi, Turín, 1967, pp. 177-91). Para el juicio de Gramsci sobre las *Tesis* de Roma deben verse sus artículos *Necessità di una preparazione ideologica di massa,* en *L'Unità* del 3 de mayo de 1925 (ahora en *CPC,* 50-57), y todavía ante su carta a Togliatti, Terracini, etcétera, del 9 de febrero de 1924 (cfr. Palmiro Togliatti, *La formazione del gruppo dirigente del partito comunista italiano,* Editori Riuniti, Roma, 1962, pp. 192-93).

§ 64. "Maquiavelo *(historia de las clases subalternas).* Importancia y significado de los partidos."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 33: "Sobre el concepto de partido político" (ya en *MACH,* 22-23).

§ 65. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP,* 107-8).

[1] No ha sido posible averiguar si la cita es directa (en todo caso la obra de Cellini no se ha conservado entre los libros de la cárcel) o tomada de una fuente indirecta.

§ 66. "Literatura popular."
Texto B (ya en *LVN,* 69-70).

[1] Cfr. Cuaderno 6 (VIII), § 147; pero también Cuaderno 8 (XXVIII), § 46.

§ 67. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP,* 78-79).

[1] Se alude aquí evidentemente al movimiento de los consejos de fábrica, promovido por Gramsci en Turín en 1919-20 a través de *L'Ordine Nuovo.*

[2] Gramsci tiene presente aquí el duodécimo capítulo del libro I de *El Capital (División del trabajo y manufactura)*: para el concepto de "obrero colectivo" ("obrero colectivo total") cfr. en particular Marx, *El Capital,* cit., t. 1, pp. 274, 283 ss.

§ 68. "Maquiavelo. Centralismo orgánico y centralismo democrático."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 21, en el citado texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 36, cfr. en particular pp. 24-25 (ya en *MACH,* 75-77).

[1] La referencia alude en particular a la socialdemocracia alemana.

[2] Hay aquí una probable alusión a las concepciones de Bordiga: en los debates internos del PCdI, Bordiga fue quien propuso adoptar la fórmula del "centralismo orgánico" en sustitución de la del "centralismo democrático" (cfr. "Verbale della Commissione politica per il congresso di Lione", en *Critica Marxista,* septiembre-diciembre de 1963, año I, nn. 5-6, pp. 302-26, cfr. en particular p. 326).

§ 69. "Maquiavelo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 30: "El número y la calidad en los regímenes representativos" (ya en *MACH,* 80-82).

[1] Cfr. Mario da Silva, "Sipario su Weimar", en *Critica Fascista,* 15 de agosto de 1932 (año X, n. 16), pp. 303-4). La cita de Gramsci está ligeramente modificada; en el texto de *Critica Fascista* se lee: "la opinión de un imbécil cualquiera que sepa leer y escribir" etcétera; el inciso que sigue entre paréntesis es de Gramsci.

§ 70. "Maquiavelo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 34; "Sobre el origen de las guerras" (ya en *MACH,* 169).

§ 71. "Pasado y presente."
Texto B: (ya en *PP,* 86).

[1] Cfr. el subsiguiente § 73.

[2] Las indicaciones en torno a este libro de Renato Spaventa están tomadas del artículo de Salvatore Alessi, "Intorno all'ordinamento burocratico", en *Critica Fascista,* 15 de agosto de 1932 cit., pp. 308-9.

[3] Ibid., p. 308.

§ 72. "Temas de cultura. Americanismo y fordismo."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 22 (V), § 13, cfr. en particular pp. 44-45 (ya en *MACH,* 338-39).

[1] Cfr. el subsiguiente § 74.

[2] Es probable que para estas nuevas consideraciones sobre el fordismo Gramsci fuese estimulado polémicamente por un artículo de Luigi Bondini, "I'idea Ford", en *La Nuova Italia,* 20 de julio de 1932 (año III, n. 7), pp. 256-63.

§ 73. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP,* 137).

[1] Cfr. el precedente § 71.

[2] Cfr. Francesco Antonio Répaci, "Il costo della burocrazia dello Stato", en *Riforma Sociale*, mayo-junio de 1932 (año XXXIX, n. 3), pp. 259-90.

§ 74. "Temas de cultura. Americanismo y fordismo."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 22 (V), § 13, cfr. en particular pp. 45-47 (ya en *MACH*, 339-40).

[1] Cfr. el precedente § 72.

§ 75. "Bibliografías."
Texto B.

[1] Estas indicaciones sobre el XII Congreso Internacional de Ciencias Históricas están tomadas de un noticiario de la *Nuova Rivista Storica*, marzo-junio de 1932 (año XVI, fasc. II-III), pp. 306-7. Otras informaciones del mismo noticiario son utilizadas en el sucesivo § 109.

§ 76. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 131).

[1] Esta cita de las *Satire* de Alfieri está tomada de un artículo de Luigi Bartolini, "Alfieri", en *Critica Fascista*, 1o. de septiembre de 1932 (año X, n. 17), pp. 326-28, cfr. en particular p. 326.

§ 77. "Loria."
Texto B (ya en *INT*, 191).

[1] Anticipaciones del escrito de Mussolini para el término "fascismo" de la Enciclopedia Italiana fueron publicadas en periódicos y revistas de julio-agosto de 1932. Es probable que la cita de Gramsci haya sido tomada de una 'Rassegna della stampa' ("Blondel e Mussolini") de Corrado Pavolini, en *L'Italia Letteraria*, 17 de julio de 1932 (año IV, n. 29).

§ 78. "Bibliografías."
Texto B (ya en *PP*, 136).

[1] Estas indicaciones bibliográficas de los libros de Michael Mitzakis (*Les grands problèmes italiens*, ed. Alcan, París, 1931) y de Gustave Le Bon (*Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire*, Flammarion, París, 1931) están tomadas probablemente de indicaciones bibliográficas de *Les Nouvelles Littéraires*; el libro de Mitzakis, sin embargo, fue reseñado también por Lello Gangemi en *Educazione Fascista*, 20 de julio de 1931 (año IX, n. 7), pp. 653-55, y es probable que Gramsci hubiese visto también esta reseña.

[2] Cfr. Frédéric Lefèvre, "Une heure avec le Dr. Gustave Le Bon (La philosophie scientifique)", en *Les Nouvelles Littéraires,* 27 de septiembre de 1930 (año IX, n. 415). Sobre las relaciones de Le Bon con Mussolini véase el siguiente pasaje de la entrevista: "¿Usted conoció a Mussolini? —Nunca lo he visto personalmente, pero mantengo correspondencia con él, su última carta fue del 22 de mayo de 1929, resulta bastante curiosa, aquí la tengo: 'Querido maestro, contesto a su carta. Democracia es el gobierno que da o trata de dar al pueblo la ilusión de ser soberano. Los instrumentos de esta ilusión han sido diversos según las épocas y los pueblos, pero el fondo y las metas no cambiaron nunca. Ésta es categóricamente mi opinión. Aprovecho esta agradable ocasión para enviarle mis más cordiales saludos' ".

§ 79. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Literatura de guerra."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 28: "Literatura de guerra" (ya en *LVN,* 150 nota 1).

[1] Para el título exacto de este libro de Benjamin Crémieux cfr. nota 3 al Cuaderno 1 (XVI), § 73.

§ 80. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 129).

[1] Cfr. 'Rubrica delle rubriche' ("La quadratura del circolo"), en *L'Italia che Scrive,* diciembre de 1928 (año XI, n. 12), p. 326.

§ 81. "Historia de las clases subalternas. David Lazzaretti."
Texto A: retomado, junto con otra nota sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 25 (XXIII), § 1, cfr. en particular pp. 14-16 (ya en *R,* 202-3).

[1] Todo el parágrafo está tomado, a menudo literalmente, de la sección 'Marginalia' ("Il profeta dell'Amiata"), en *Il Marzocco,* 31 de enero de 1932 (año XXXVII, n. 5).

§ 82. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP,* 138).

[1] Las indicaciones sobre el libro de Luigi Orsini están tomadas de la sección 'Bibliografía' ("Ricordi dell'adolescenza di Luigi Orsini"), en *Il Marzocco*, 31 de enero de 1932, cit.

§ 83. "Bibliografías."
Texto B.

[1] Las indicaciones de estos dos libros de Alfred Zimmern y Fabio Mann están

tomadas de un artículo de Guido Ferrando, "Studi e riflessioni sull'Impero Britannico", en *Il Marzocco,* 31 de enero de 1932 (año XXXVII, n. 5).

§ 84. "Carácter cosmopolita de los intelectuales italianos."
Texto B (ya en *INT*, 61-63).

[1] Cfr. Cuaderno 7 (VII), § 66.
[2] Cfr. la sección 'Marginalia' ("L'opera del Genio italiano all'estero"), en *Il Marzocco,* 6 de marzo de 1932 (año XXXVII, n. 10).

§ 85. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP,* 69).

[1] Probablemente Gramsci tenía presente una nota de la sección 'Marginalia' ("La museruola per le donne bisbetiche"), en *Il Marzocco,* 25 de octubre de 1931 (año XXXVI, n. 43), donde se refieren algunas noticias históricas sobre el uso de la "brida de las comadres" en varios países europeos.

§ 86. "Literatura de funcionarios."
Texto B (ya en *LVN,* 98-99).

[1] Cfr. Alberto Lumbroso, "Sono ancora possibili le 'storie universali'?", en *Il Marzocco,* 17 de abril de 1932 (año XXVII, n. 16).

§ 87. "Intelectuales. Notas breves de cultura inglesa."
Texto B (ya en *INT,* 77).

[1] Cfr. Guido Ferrando, "Educazione e colonie (Impressioni di un congresso e di una esposizione)", en *Il Marzocco,* 4 de octubre de 1931 (año XXXVI, n. 40).

§ 88. "[Maquiavelo]. Grandes potencias."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 16, en el citado texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 32, cfr. en particular p. 22 (ya en *MACH,* 168).

Notas sobre el Risorgimento italiano

§ 89. "Dos trabajos..."
Texto A: retomado, para la premisa (p. 68), en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 1; para la primera parte (pp. 68-69), junto con el subsiguiente § 99, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 2: "La época del Risorgimento", cfr. en particular pp. 11-13, y, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el texto C del mismo Cuaderno, § 4: "Bibliografía", cfr. en particular p. 26; para la segunda parte (pp. 69-71), junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 5: "Interpretaciones del Risorgimento", cfr. en particular pp. 27-33 (ya

en *R*, 3-4, 41-42, 178, 55-59).

[1] Cfr. Cipolla, *Intorno alla costituzione etnografica della nazione italiana* cit. Sobre la cuestión cfr. nota 2 al Cuaderno 3 (XX), § 46.

[2] Los números 1 y 2, añadidos por Gramsci en este parágrafo y en algunos de los § § subsiguientes, tenían por objeto distribuir el material según los dos tipos de trabajos sobre el Risorgimento de los que se habla al comienzo del parágrafo.

[3] Cfr. Adolfo Omodeo, *L'età del Risorgimento italiano,* 2a. ed. corregida y aumentada, Principato, Messina, 1931 [FG, *C. carc.,* Turi II].

[4] Gramsci se refiere aquí evidentemente al libro de Croce *Storia d'Europa nel secolo decimonono* cit., repitiendo algunas críticas ya formuladas en el Cuaderno 8 (XXVIII), § 236.

[5] La cita y los datos bibliográficos del estudio de R. Ciasca están tomados de la reseña de G. L. (Gino Luzzato), en *Nuova Rivista Storica,* septiembre-diciembre de 1931 cit., p. 577.

[6] Sobre Oriani y *La lotta politica in Italia,* cfr. el juicio de Gramsci en el Cuaderno 8 (XXVIII), § 165.

[7] Cfr. el subsiguiente § 111.

[8] En otra nota de los Cuadernos —cfr. Cuaderno 15 (II), § 52— Gramsci subraya el alejamiento de Gobetti y Dorso del orianismo y de Missiroli.

[9] Cfr. nota 1 al Cuaderno 6 (VIII), § 35.

[10] No parece que Gramsci viera directamente este libro de Carlo Curcio: las indicaciones bibliográficas están tomadas con toda probabilidad de la reseña de G. L. (Gino Luzzato), en *Nuova Rivista Storica,* septiembre-diciembre de 1931 cit., pp. 581-82, donde se indica también la ubicación del libro en la corriente historiográfica del "revisionismo" del Risorgimento.

[11] Cfr. Benedetto Croce, *La Letteratura della nuova Italia,* 2a. ed., vol. III, Laterza, Bari, 1922, pp. 355-66.

[12] De los escritos de Aldo Ferrari en la *Nuova Rivista Storica* Gramsci había visto directamente: "Fatti e figure della terza Italia. Il trasformismo. 1881-1892", en *Nuova Rivista Storica,* julio-septiembre de 1928 (año XII, fasc. IV), pp. 357-83; "Il trionfo di Cavour" (reseña del libro de Paul Matter, *Cavour et l'unité italienne,* Alcan, París, 1927), en el citado número de la *Nuova Rivista Storica,* de julio-septiembre de 1928; "Il pensiero socialista europeo, antico e moderno", en *Nuova Rivista Storica,* septiembre-octubre de 1929 (año XIII, fasc. V), pp. 420-52 (en el fascículo que tuvo en la cárcel este artículo aparece subrayado y anotado por Gramsci). Otros artículos de Aldo Ferrari sobre el Risorgimento, aparecidos en años anteriores en la *Nuova Rivista Storica,* son mencionados y citados ampliamente por Alessandro Levi, "Il pensiero politico di Giuseppe Ferrari", en *Nuova Rivista Storica,* mayo-agosto de 1931 (año XV, fasc. III-IV), pp. 217-58, y septiembre-diciembre de 1931 cit., pp. 375-97. Además de los libros y folletos de Aldo Ferrari, Gramsci tenía en la cárcel: Aldo Ferrari, *Principi e forme della lotta politica nella terza Italia (1871-1926), Schizzo*

storico, Casa ed. P. Maglione, Roma, s.f. (pero 1927) [FG, *C. carc.*, Turi I].

[13] Aunque este libro de Mosca (*Teorica dei governi e governo parlamentare*) no se ha conservado entre los libros de la cárcel, por los juicios que se expresan más adelante en este mismo parágrafo y también por el modo como son utilizadas las indicaciones bibliográficas contenidas en el volumen, se colige que Gramsci tuvo del mismo un conocimiento directo. La fecha de 1883, indicada por Gramsci para la primera edición, es la del prefacio; pero el libro fue publicado por primera vez en 1884.

[14] Estas indicaciones bibliográficas están tomadas del citado libro de Gaetano Mosca, p. 259 nota (pero para el libro de Auguste Brachet cfr. p. 243 nota). Los títulos son reproducidos a menudo en forma incompleta e inexacta, tal como son citados en el texto de Mosca. Cfr. Pasquale Turiello, *Governo e governati in Italia*, Zanichelli, Bolonia, 1882; Leone Carpi, *L'Italia vivente. (Aristocrazia di nascita e del denaro. Borghesia, clero, burocrazia. Studi sociali)*, Vallardi, Milán, 1878; Luigi Zini, *Dei criteri e dei modi di governo nel regno d'Italia*, Zanichelli, Bolonia, 1876 (una continuación de este estudio está en Luigi Zini, *Dei criteri e dei modi di governo della Sinistra nel regno d'Italia*, Zanichelli, Bolonia, 1880). Giorgio Arcoleo, *Il gabinetto nei governi parlamentari*, Jovene, Nápoles, 1881; Marco Minghetti, *I partiti politici e l'ingerenza loro nella giustizia e nella amministrazione*, Zanichelli, Bolonia, 1881; E. L. V. de Laveleye, *Lettres d'Italie, 1878-1879*, Dumolard, Milán, 1880 (pero también Germer Baillière, París, 1880); Auguste Brachet, *L'Italie qu'on voit et L'Italie qu'on ne voit pas*, Marpon et Flammarion, París, 1882. Para el artículo de Sidney Sonnino, "Torniamo allo Statuto", cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § 101 y nota 1.

[15] Cfr. Luigi Anelli, *I sedici anni del governo dei moderati (1860-1876)*, a cargo del Museo de los desterrados italianos, Como, 1929 [FG, *C. carc.*, Turi II].

[16] La numeración iniciada en este punto no se continúa más.

[17] Cfr. Cuaderno 3 (XX), § 40 y nota 4, y Cuaderno 7 (VII), § 44 y nota 2.

[18] Cfr., por ejemplo, el artículo de Alberto Caroncini, "Il libro di Pasquale Turiello", en *La Voce*, 21 de marzo de 1912 (año IV, n. 12).

[19] Las noticias sobre el libro del mariscal Louis-Hubert Lyautey y la cita están tomadas de la reseña ya citada de Edmond Jalou en *Les Nouvelles Littéraires*, 8 de agosto de 1931 cit.

§ 90. "Las sectas en el Risorgimento."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 8 (ya en *R*, 132).

[1] La reseña del libro de Pellegrino Nicolli está en la sección 'Biblioteca di cultura', con firma Z., del *Marzocco*, 25 de octubre de 1931 cit.

§ 91. "Interpretaciones del Risorgimento."

Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 5, cfr. en particular p. 28 (ya en *R*, 56).

[1] El título con el que este libro de Vincenzo Cardarelli es mencionado aquí por Gramsci, es inexacto. Se trata, ciertamente, de la obra *Parliamo dell'Italia,* Vallecchi, Florencia, 1931. La indicación de Gramsci está tomada, probablemente, de una reseña de Giovanni Battista Angioletti, "Tre libri di Cardarelli", en *L'Italia Letteraria,* 15 de febrero de 1931 (año VII, n. 7): el título de uno de los otros dos libros aquí reseñados, *Parole all'orecchio,* es probablemente la causa de la mención inexacta.

§ 92. "Corrientes populares en el Risorgimento (historia de las clases subalternas). Carlo Bini."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 9: "Corrientes populares en el Risorgimento. Carlo Bini" (ya en *R,* 164).

[1] *Le più belle pagine di Carlo Bini,* escogidas por Dino Provenzal, Treves, Milán, 1931. Una idea para este parágrafo está tomada de una reseña de Arturo Pompeati, "Il ritorno di Carlo Bini", en *Il Marzocco,* 10 de enero de 1932 (año XXXVII, n. 2). Otra reseña de este libro, aparecida en *L'Italia Letteraria,* fue ya utilizada por Gramsci en este mismo Cuaderno: cfr. nota 1 al precedente § 51.

[2] La colección "L'Italia negli scrittori stranieri" —mencionada aquí por Gramsci— era una serie de textos traducidos, a cargo de Giovanni Rabizzani para el editor Rocco Carabba en los años 1911-12. Rabizzani había publicado dos estudios sobre Sterne: *Lorenzo Sterne,* Formiggini, Génova, 1914; *Sterne in Italia. Riflessi nostrani dell'umorismo sentimentale,* Formiggini, Roma, 1920; este segundo estudio es probablemente el que menciona Pompeati en el artículo citado del *Marzocco.*

[3] Estos juicios de Rabizzani son mencionados en el citado artículo de Arturo Pompeati.

[4] Gramsci se refiere a las *Memorie inedite di Giuseppe Giusti (1845-1849),* publicadas por Ferdinando Martini en 1890 y reeditadas numerosas veces; una nueva edición, que retoma el título del manuscrito, *Cronaca dei fatti di Toscana (1845-1849),* fue realizada por Pietro Pancrazi (Le Monnier, Florencia, 1943).

§ 93. "Risorgimento y cuestión oriental."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 20 (ya en *R,* 110-12).

[1] Entre los escritos que Gramsci podía tener presentes sobre esta cuestión cfr., por ejemplo: Sergio Camerani, "La politica orientale del conte di Cavour", en *Il Marzocco,* 18 de octubre de 1931 (año XXXVI, n. 42); y del mismo autor,

"Il programma del Balbo nella politica italiana dal 1854 al 1914", ibid., 3 de enero de 1932 (año XXXVII, n. 1).

[2] Cfr. Francesco Saverio Nitti, *Il capitale straniero in Italia*, Laterza, Bari, 1915, pp. 52-53. Los datos sobre las obligaciones rusas son mencionados por Gramsci de memoria en forma aproximada. Nitti afirma que en Italia meridional, en el periodo 1912-13, eran preferidos los títulos de renta rusos y que en Nápoles en particular circulaban cerca de 100 millones en títulos de Estado extranjeros.

§ 94. "Bibliografía."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 10: "Los escritos del padre Carlo Maria Curci" (ya en *R*, 188).

[1] Con toda verosimilitud las indicaciones bibliográficas de las obras citadas del padre Curci están tomadas del catálogo de Utet aquí mencionado.

§ 95. "Temas de cultura. La tendencia a disminuir al adversario."
Texto A: retomado, junto con otra nota sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 17, cfr. en particular p. 28 (ya en *PP*, 7-8).

[1] Cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § 158.
[2] Cfr. nota 3 al precedente § 14.

§ 96. "Características populares del Risorgimento. Voluntarios e intervención popular."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 11 (ya en *R*, 165).

[1] Cfr. "La data del 24 maggio nel pensiero dei Quadrumviri", en *Corriere della Sera*, 21 de mayo de 1932.

§ 97. "Marx-Engels e Italia."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 16: "Los fundadores de la filosofía de la praxis de Italia" (ya en *MS*, 103-4).

[1] Gramsci tuvo en la cárcel algunos volúmenes de la correspondencia Marx-Engels en la traducción francesa de Molitor y el volumen, igualmente en traducción francesa, de las cartas de Marx a Kugelmann: cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 1.
[2] Cfr. Cuaderno 6 (VIII), § 199.
[3] El significado de esta referencia debe relacionarse con la observación del Cuaderno 8 (XXVIII), § 225, p. 74 bis ("la posición de Croce es como la de Proudhon criticada en la *Miseria de la filosofía*: hegelianismo domesticado"). Cfr. nota 3 a dicho parágrafo.

[4] Se trata del escrito de Engels "Los bakuninistas en acción", incluido luego en Marx-Lenin, *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo,* ed. Progreso, Moscú, 1976, pp. 109-31.

§ 98. "Mazzini y Garibaldi."
Texto A: sin embargo, no aparece retomado en los textos C (ya en *R,* 187).

§ 99. "La era del Risorgimento de Omodeo y los orígenes de la Italia moderna."
Texto A: retomado, junto con parte del precedente § 89, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 2, cfr. en particular pp. 13-14 (ya en *R,* 42-44).

[1] Cfr. nota 3 al precedente § 89.

§ 100. "Bibliografía."
Texto A: retomado con el mismo título, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 4, cfr. en particular p. 26 (ya en *R,* 178).

[1] Esta bibliografía sobre los orígenes del Risorgimento reúne títulos ya anotados por Gramsci de memoria en una lista de libros del Cuaderno de traducciones de 1929, no incluido en esta edición.

§ 101. *Orígenes del Risorgimento.*
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 108, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 3: "Los orígenes del Risorgimento", cfr. en particular pp. 15-19 (ya en *R,* 47-50). En este texto A, sin embargo, se repiten también dos parágrafos del Cuaderno 8 (XXVIII), § 32: "Risorgimento. Orígenes", y § 1: "Risorgimento". Los pasajes correspondientes, por lo tanto, se indican aquí entre dos asteriscos.

[1] Cfr. sobre este tema el Cuaderno 1 (XVI), § 44, p. 38 y nota 29.
[2] Cfr. el precedente § 89, pp. 69-71.

§ 102. "El 1849 en Florencia."
Texto A: retomado, con el mismo título, en el Cuaderno 19 (X), § 18 (ya en *R,* 153-54).

[1] El artículo de Aldo Romano es resumido con amplias citas en la sección 'Marginalia' ("Vita politica fiorentina durante il 1849 (lettere inedite del Bonghi e dal Monzani a Silvio Spaventa e Mariano D'Ajala)", en *Rassegna Nazionale,* enero de 1932 (año LIV, serie III, vol. XVI), pp. 22-31.

§ 103. "Momentos de vida intensamente colectiva y unitaria en la vida del pueblo italiano."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 19: "Momentos de vida

intensamente colectiva y unitaria en el desarrollo nacional del pueblo italiano" (ya en *R*, 112-14).

[1] Cfr. sobre el mismo tema el Cuaderno 8 (XXVIII), § § 64, 83, 96 y nota 3 a este último parágrafo. Los artículos de Luigi Ambrosini en la *Stampa*, recogidos luego parcialmente en un libro *(Fra Galindo alla cerca. Per la coscienza politica dei popolari)* fueron mencionados por Gramsci en el § 83 del Cuaderno 8 (XXVIII), cfr. nota 9.

§ 104. "Todo el trabajo de interpretación..."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 5, cfr. en particular pp. 33-34 (ya en *R*, 59-60).

§ 105. "La cuestión italiana."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 6 (ya en *MACH*, 195-96).

[1] Gramsci se refiere a los discursos pronunciados por el ministro del exterior Dino Grandi ante la Cámara, el 4 de mayo, y ante el Senado el 3 de junio de 1932; para las discusiones provocadas por tales discursos en la prensa italiana y extranjera, Gramsci tenía presente probablemente un fascículo de la revista *Educazione Fascista*, junio de 1932 (año X): cfr. en particular Carlo Schanzer, "Spirito e ideali del fascismo nella politica internazionale" (pp. 432-33), y la reseña de Umberto Nani, "L'Italia e il mondo (Rassegna di politica internazionale)", pp. 486-89.

§ 106. "Historia fetichista."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 5, cfr. en particular pp. 34-36 (ya en *R*, 60-61).

[1] Las referencias a las obras de Antonio Labriola, con la correspondiente indicación de las páginas, están tomadas aquí del libro de Croce, *Storia della storiografia italiana del secolo decimonono* cit., vol. II, p. 228.
[2] Cfr. ibid., p. 227: "en otro lugar [Labriola] destruía la añeja utopía de una historia general de Italia —de la que en este tratado nuestro hemos narrado el origen sentimental y poético, y demostrado su imposibilidad crítica—, esbozando en contraste lo que debería ser una historia de la Italia que ahora existe, de la Italia formada con el Risorgimento".
[3] También esta referencia a Labriola está en ibid., p. 227.
[4] Para esta referencia a las obras de Salvemini cfr. ibid., p. 242.

§ 107. "Adolfo Omodeo."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 5, cfr. en particular pp. 36-39 (ya en *R*, 62-64).

[1] La referencia a la publicación de Piero Marconi y la cita están en: Adolfo Omodeo, "Momenti della vita di guerra. Dai diari e dalle lettere dei caduti", en *La Critica,* 20 de julio de 1932 (año XXX. fasc. IV), pp. 279-80.
[2] Cfr. nota 3 al precedente § 89.
[3] Sobre Pippo Naldi cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 116, p. 76.

§ 108. "Orígenes del Risorgimento."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 101, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 3, cfr. en particular pp. 19-25 (ya en *R*, 50-55).

[1] Cfr. Baldo Peroni, "Studi napoleonici", en *Nuova Antologia,* 16 de agosto de 1932 (año LXVII, fasc. 1450), pp. 569-74; la cita está en la p. 574.
[2] Cfr. Gioacchini Volpe, "Storici del Risorgimento a Congresso", en *Educazione Fascista,* julio de 1932 (año X), pp. 526-35.
[3] Cfr. ibid., pp. 526-27; las cursivas y las mayúsculas son de Gramsci.
[4] Sobre las obras de historia sarda de Giuseppe Manno cfr. la carta de Gramsci a su madre del 3 de octubre de 1927 (*LC,* 131-32).
[5] Cfr. nota 2 al Cuaderno 6 (VIII), § 46.
[6] Cfr. Volpe, "Storici del Risorgimento a Congresso" cit., p. 529.
[7] Ibid.
[8] Cfr. ibid., pp. 529-30.
[9] Cfr. ibid., p. 531.

§ 109. "Bibliografía."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 4 (ya en *R*, 178).

[1] De una noticia de la *Nuova Rivista Storica,* marzo-junio de 1932 cit.; cfr. nota 1 al precedente § 75.

§ 110. Rodolfo Morandi, *Storia della grande industria in Italia.*
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 112, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 7: "Sobre la estructura económica nacional", cfr. en particular pp. 46-50 (ya en *MACH,* 185-87).

[1] Cfr. *La Riforma Sociale,* mayo-junio de 1932 cit., pp. 318-21 ("Intorno alla storia recente della grande industria italiana"). Todo el parágrafo, incluidas las citas del libro de Morandi, está basado en esta reseña; las observaciones de Gramsci aparecen entre paréntesis. Sin embargo Gramsci, que en enero de 1932 había pedido este libro de Morandi (cfr. *LC,* 563), conocía directamente la obra reseñada: cfr. Rodolfo Morandi, *Storia della grande industria in Italia,* Laterza, Bari, 1931 [FG, *C. carc.,* Turi III].

§ 111. "Missiroli y la historia italiana moderna."

Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 5, cfr. en particular pp. 39-42 (ya en *R*, 64-66).

[1] De los libros de Mario Missiroli aquí citados, Gramsci no conocía directamente, sino sólo a través de reseñas, la obra *L'Italia d'oggi*, Zanichelli, Bolonia, 1932. El libro sobre el papa (que es de 1915, y no de 1917: *Il Papa in guerra*, prefacio de Georges Sorel, Zanichelli, Bolonia) fue reseñado por Gramsci en *Il Grido del Popolo* del 15 de enero de 1916 (cfr. *SG*, 14-17); también son mencionados de memoria: *La Monarchia socialista*, Laterza, Bari, 1914; *Polemica liberale*, Zanichelli, Bolonia, 1919; *Opinioni* cit.; *Il colpo di Stato*, P. Gobetti ed., Turín, 1924; *La Repubblica degli accattoni*, Zanichelli, Bolonia, s.f. (1917); *Una battaglia perduta*, Corbaccio, Milán, 1924. Gramsci tenía en la cárcel: *Amore e fame*, La Voce An. Editorial, Roma, 1928 [FG, *C. carc.*, Turi I]; *Date a Cesare (La polemica religiosa di Mussolini con documenti inediti)* cit.

[2] Esta cita (del libro citado de Missiroli *L'Italia d'oggi*) está tomada de un artículo de Alberto Spaini "Il mito e l'eroe, Dal Risorgimento a Mussolini", en *L'Italia Letteraria*, 5 de junio de 1932 (año IV, n. 23).

[3] Cfr. Cuaderno 3 (XX), § 40 y nota 4, y Cuaderno 7 (VII), § 44 y nota 2.

[4] Se alude al artículo de Antonio Labriola, "A proposito della crisi del marxismo", publicado por primera vez en 1899 en la *Rivista Italiana di Sociologia* y reeditado en Apéndice a la 2a. edición (1902) del ensayo *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*: se trata, como es sabido, de una reseña polémica del libro de Thomas Masaryk, *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus. Studien zur socialen Frage* (cfr. Antonio Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, ed. cit., pp. 303-19).

[5] También esta cita, igual que las siguientes (del libro de Missiroli, *L'Italia d'oggi*) están tomadas del citado artículo de Alberto Spaini.

§ 112. "La industria italiana."

Texto A: retomado, junto con el precedente § 110, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 7, cfr. en particular pp. 50-52 (ya en *MACH*, 187-88).

[1] Cfr. Attilio Cabiati, "Il problema dei cantieri navali. Il problema attuale", en *Riforma Sociale*, julio-agosto de 1932 (año XXXIX, n. 4), pp. 459-66; el pasaje citado está en la p. 464.

§ 113. Publicación de libros y memorias...

Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 13: "Publicación y examen de los libros y memorias de los antiliberales y antifranceses en el periodo de la Revolución francesa y de Napoleón y reaccionarios en el periodo del Risorgimento" (ya en *R*, 130-31).

[1] Se alude aquí a la obra, conocida por Gramsci a través de reseñas (cfr., por

ejemplo, la de Adolfo Omodeo, en *La Critica,* 20 de septiembre de 1932, pp. 364-74) de Carlo Lovera y del padre Ilario Rinieri s.J., *Clemente Solaro della Margarita,* 3 vol., Bocca, Turín, 1931.

[2] Sobre el *Memorandum* de Clemente Solaro della Margarita y sobre el *Papa* de Joseph De Maistre cfr. Cuaderno 2 (XXIV), § 62, y Cuaderno 6 (VIII), § 176.

[3] La segunda parte de este parágrafo tiene su origen, con toda probabilidad, en una reseña bibliográfica (firmada Z.) del *Marzocco,* 21 de febrero de 1932 cit., en la sección 'Biblioteca di cultura'; esta reseña se ocupa, entre otras cosas, del libro de Ranuccio Ranieri aquí mencionado por Gramsci.

§ 114. "Merimée y el 48."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 16: "Próspero Merimée y el 48 italiano" (ya en *R,* 169).

[1] De esta carta de Merimée publicada en la *Revue des Deux Mondes* del 15 de mayo de 1932, Gramsci tuvo conocimiento a través de la sección 'Marginalia' ("Merimée e le giornate del giugno 1848") del *Marzocco,* 29 de mayo de 1932 cit.

§ 115. "La revolución de 1831."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 15 (ya en *R,* 182).

[1] Las noticias de este parágrafo están tomadas de la sección 'Marginalia' ("Un prezioso cimelio del Risorgimento tornato alla luce") del *Marzocco,* 27 de marzo de 1932 (año XXXVII, n. 13). El libro de Arrigo Solmi al que se alude es *Ciro Menotti e l'idea unitaria nell'insurrezione del 1831,* Società tipografica modenesa, Módena, 1931.

§ 116. "Carlo Felice."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 14 (ya en *R,* 182).

[1] Todas las noticias de este parágrafo están tomadas de una reseña (firmada Z.) del libro de Francesco Lemmi (*Carlo Felice,* Paravia, Turín, 1931), en el *Marzocco,* 13 de septiembre de 1931 (año XXXVI, n. 37), cfr. la sección 'Biblioteca di cultura'.

§ 117. "Martino Beltrani Scalia, *Giornali di Palermo nel 1848-1849.*"
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 17 (ya en *R,* 169-70).

[1] Todas las noticias fueron tomadas de una reseña aparecida en la misma sección

'Biblioteca di cultura' (del citado número del *Marzocco* del 13 de septiembre de 1931) utilizada también para el precedente § 116.

§ 118. "La posición geopolítica de Italia. La posibilidad de los bloqueos."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 12.

[1] La cita está tomada de un artículo de Virgilio Gayda, "L'Italia nel Mediterraneo", en *Gerarchia,* septiembre de 1932 (año XII, n. 9), pp. 761-66, cfr. en particular p. 764.
Con este parágrafo termina el bloque de notas sobre el Risorgimento italiano iniciado en la p. 421 (§ 89).

§ 119. "Cuestiones escolares."
Texto B (ya en *INT,* 121-23).

[1] Cfr. Guido Ferrando, "Nuove scuole nel vecchio mondo", en *Il Marzocco,* 13 de septiembre de 1931 cit. Todas las informaciones contenidas en el parágrafo están resumidas y a menudo copiadas casi al pie de la letra de este artículo de Ferrando; los comentarios de Gramsci aparecen entre paréntesis.
[2] Una alusión al sistema Dalton se encuentra en la carta de Gramsci a su mujer del 1o. de agosto de 1932 (cfr. *LC,* 654).

§ 120. "Literatura popular."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 21 (XVII), § 2 (ya en *LVN,* 108-10).

[1] Cfr. Cuaderno 7 (VII), § 49.
[2] Cfr. Aldo Sorani, "Romanzieri popolare contemporanei", en *Il Marzocco,* 13 de septiembre de 1931 cit., en la primera cita las cursivas espaciadas son de Gramsci.

§ 121. "Temas de cultura. Los grandes genios nacionales."
Texto B (ya en *PP,* 152).

[1] Cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § 138.
[2] La afirmación está tomada del artículo de Adolfo Faggi, "Il Goethe e la vita del genio", en *Il Marzocco,* 24 de abril de 1932 (año XXXVII, n. 17): "[Dante] ha sido para nosotros los italianos no menos de lo que ha sido Goethe para los alemanes: también él nos ha enseñado como filósofo lo que debemos creer, como poeta lo que debemos intuir, como hombre lo que debemos hacer". También la idea general de este parágrafo fue probablemente sugerida por este artículo, donde entre otras cosas se cita también el libro de Emerson mencionado más adelante por Gramsci (cfr. Ralph Waldo Emerson, *Uomini rappresen-*

tativi, Bocca, Turín, 1929). Por el contrario, no se menciona en este artículo el libro de Carlyle, probablemente citado por Gramsci de memoria: cfr. Thomas Carlyle, *Gli eroi,* con prefacio de Enrico Nencioni, Barbera, Florencia, 1897.

§ 122. "Características cosmopolitas de la literatura italiana. La poesía provenzal en Italia."
Texto B (ya en *INT*, 35 nota 2).

1 Todo el parágrafo es un resumen del artículo de Mario Pelaez, "Storia Italiana in poesie provenzali", en *Il Marzocco,* 7 de febrero de 1932 (año XXXVII, n. 6).

§ 123. "Risorgimento."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 21: "La 'enseñanza mutua'" (yá en *R*, 186).

1 Las noticias de este parágrafo fueron tomadas de un obituario de Arturo Linacher en la sección 'Marginalia' del *Marzocco,* 10 de abril de 1932 (año XXXVII, n. 15). Otra alusión al principio de la enseñanza mutua está en el Cuaderno 1 (XVI), § 46.

§ 124. "Crítica literaria."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 6: "Arte y cultura" (ya en *LVN*, 9-10).

§ 125. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 128-29).

1 Cfr. nota 1 al precedente § 46.

§ 126. "Risorgimento."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 5, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 23 (ya en *LVN*, 133).

1 Cfr. Edmondo De Amicis, *La vita militare. Bozzetti,* Le Monnier, Florencia, 1869 (probablemente, sin embargo, Gramsci conocía una edición posterior). Aunque el volumen no se ha conservado entre los libros de la cárcel, es posible que Gramsci lo tuviera en su poder al escribir este Cuaderno.

§ 127. "Risorgimento."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 5, cfr. en particular pp. 42-44 (ya en *R*, 66-67).

§ 128. "Catolicismo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 19: "El médico católico y el enfermo (moribundo) acatólico" (ya en *MACH*, 299-300).

[1] La reseña (anónima) del citado libro de Luigi Scremin está en la *Civiltà Cattolica*, 19 de noviembre de 1932 (año LXXXIII, vol. IV), pp. 381-83. Las cursivas son del crítico, el espaciado es de Gramsci.

§ 129. "Risorgimento. El nudo histórico 1848-49."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 22: "Corrientes populares" (ya en *R*, 185).

[1] El interés de Gramsci por este libro de Nicola Valdimiro Testa está justificado probablemente por algunas ideas contenidas en una reseña de la *Civiltà Cattolica*, 19 de noviembre de 1932 cit., pp. 374-75, de donde está tomada también la indicación bibliográfica. Otro estudio del mismo autor sobre el mismo tema fue señalado por Gramsci en el Cuaderno 7 (VII), § 108.

§ 130. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 8).

§ 131. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 103).

§ 132. "Temas de cultura."
Texto A: retomado, su primera parte, en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 26: "Hegemonía político-cultural" (ya en *MACH*, 168); su segunda parte en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 7: "Neolalismo" (ya en *LVN*, 24-26).

§ 133. "Maquiavelo. El cesarismo."
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 136, en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 27: "El cesarismo", cfr. en particular pp. 19a - 20 (ya en *MACH*, 58-59).

[1] Para esta analogía cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 44, última parte (p. 42).

§ 134. "Literatura italiana. Pirandello."
Texto B (ya en *LVN*, 52-53).

[1] Cfr. Cuaderno 6 (VIII), § 26.

§ 135. "Literatura nacional-popular. Los 'humildes'."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 21 (XVII), § 3: "Los 'humildes'" (ya en *LVN*, 72).

§ 136. "Maquiavelo. El cesarismo."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 133, en el citado texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 27, cfr. en particular pp. 20-20a (ya en *MACH*, 59-61).

§ 137. "Temas de cultura. Sobre el desarrollo de la técnica militar."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 28: "Sobre el desarrollo de la técnica militar" (ya en *MACH*, 152-53).

§ 138. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 131).

[1] Athos Lisa, compañero de cárcel de Gramsci en Turi. En la anécdota sobre Giustino Fortunato aquí referida, el mismo Gramsci, junto con Guido Miglioli, habría sido uno de los dos hombres "verdaderamente peligrosos" en Italia. Lisa, liberado por amnistía a principios de 1933, redactó un informe para el centro del PCI, publicado en 1964 con el título "Discussione politica con Gramsci in carcere", en *Rinascita*, 12 de diciembre de 1964 (año XXI, n. 49), prefacio de Franco Ferri.
[2] En realidad en este libro ya citado de Prezzolini no se incluye ninguna carta de Giustino Fortunato; seguramente Gramsci pretendía referirse aquí al episodio ya mencionado en el Cuaderno 1 (XVI), § 43, p. 26 (cfr. nota 8).
[3] Cfr. nota 6 al Cuaderno 7 (VII), § 13.

§ 139. "Los intelectuales."
Texto B (ya en *INT*, 71-72).

[1] Una idea para este parágrafo, junto a la indicación bibliográfica de la obra de Salvador de Madariaga, fue tomada probablemente de la reseña de Guido De Ruggiero, en *La Critica*, 20 de noviembre de 1932 (año XXX, fasc. VI), pp. 441-45.

§ 140. "Sobre la civilización inglesa."
Texto B (ya en *INT*, 76-77).

[1] Estas noticias fueron tomadas de un artículo de Diego Angeli, "J.-J. Jusserand e la sua opera", en *Il Marzocco*, 9 de octubre de 1932 (año XXXVII, n. 41).

§ 141. "Pasado y presente. Características del pueblo italiano."
Texto B (ya en *PP*, 12-13).

[1] Cfr. Daniele, "D'Annunzio politico" cit.: cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 81 y nota 1.
[2] Sobre el culto provinciano a la inteligencia cfr. también el precedente § 56.

§ 142. "Maquiavelo. Voluntarismo y 'masa social'."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 29: "Voluntarismo y masas sociales" (ya en *R*, 197-98).

[1] Cfr. Roberto Michels, *Il proletariato e la borghesia nel movimento socialista italiano*, Bocca, Turín, 1908. El libro, que Gramsci ciertamente conocía pero que no tenía en la cárcel, es mencionado aquí de memoria.
[2] Amadeo Bordiga (Gottlieb = Amadeo).

Cuaderno 10 (XXXIII)

Parte I. Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce

Sumario

Texto C (ya en *MS,* 171, 176, 177, 179, 181, 184, 187, 190, 192, 195, 198, 201): retomado, en forma esquemática, de algunos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § § 225, 227, 233, 236, 240, que son utilizados y desarrollados también en los parágrafos subsiguientes de este Cuaderno. Los pasajes entre corchetes son integraciones añadidas al margen en un periodo posterior (probablemente en 1935). Las notas que siguen se refieren a tales añadidos, mientras que para el resto se remite a las notas relativas a los parágrafos subsiguientes, donde los puntos de este sumario son desarrollados.

1 Cfr. el parágrafo introductorio ("Algunos criterios generales metodológicos para la crítica de la filosofía de Croce") de la parte II de este mismo Cuaderno.

2 Cfr. la parte II de este mismo Cuaderno, § 59. I.

3 Se trata del pasaje (en nuestro texto entre corchetes) añadido al final del punto II de este Sumario.

4 El ensayo de De Sanctis "La Nerina di Giacomo Leopardi" no está incluido en los tres volúmenes, poseídos por Gramsci, de la citada edición de los *Saggi critici,* realizada por P. Arcari; es posible que este ensayo sea citado aquí basándose en una cita indirecta.

5 En realidad los cuatro artículos (no firmados) de la *Civiltà Cattolica* sobre la *Storia d'Europa* de Croce aparecieron todos ellos en 1932, y precisamente en los números del 7 de mayo, 18 de junio, 16 de julio, 6 de agosto de 1932 (año LXXXIII, vol. II, pp. 209-23, 521-34; vol. III, pp. 105-19, 209-24), respectivamente con los siguientes títulos: " 'Il fenomeno' antifilosofico e antireligioso di Benedetto Croce", "Filosofia e 'Religione della libertà' di Benedetto Croce" (para el segundo y tercer artículo), " 'Le fedi religiose opposte' al liberalismo di Benedetto Croce". La noticia de que el libro de Croce había sido incluido en el Índice fue dada en el mismo número de la *Civiltà Cattolica* en el que se publicó el cuarto artículo (16 de agosto de 1932, p. 289).

6 Cfr. Benedetto Croce, "La grazia e il libero arbitrio", en *La Critica,* 20 de marzo de 1930 (año XXVIII, fasc. II), pp. 157-60; Id., "Un calvinista italiano: Il Marchese di Vico Galeazzo Caracciolo", en *La Critica,* 20 de marzo, 20 de mayo, 20 de julio, 20 de septiembre de 1933 (año XXXI, fasc. II-III-IV-V), pp. 81-104, 161-78, 251-65, 321-39.

[7] Cfr. Enzo Tagliacozzo, "In memoria di Antonio Labriola (nel trentennio della morte)", en *La Nuova Italia,* 20 de diciembre de 1934 (año V, n. 12), pp. 402-6; 20 de enero de 1935 (año VI, n. 1), pp. 16-20.

[8] Cfr. Edmondo Cione, *La logica dello storicismo,* Memoria leída en la Academia de ciencias morales y políticas de la Real Sociedad de Nápoles, Nápoles, 1933. De la reseña (de A. Corsano) de la *Nuova Rivista Storica,* enero-febrero de 1935 (año XIX, fasc. I), pp. 132-34, aquí mencionada por Gramsci, no se desprende que se tratase de un extracto de la Academia de Ciencias morales y políticas de Nápoles; la indicación se encuentra, por el contrario, en una reseña de Benedetto Croce en *La Critica,* 20 de septiembre de 1933 cit., pp. 375-76, que Gramsci probablemente había visto aunque aquí no la tuviera presente.

[9] Cfr. *La Critica,* 20 de mayo de 1935 (año XXXIII, fasc. III), pp. 221-22.

§ 1. "Actitud de Croce durante la guerra mundial."
Texto C (ya en *MS,* 173-74): es utilizado el citado texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 225: "Puntos para un ensayo sobre B. Croce", cfr. en particular p. 74.

[1] De la carta a Tania del 18 de abril de 1932 (*LC,* 607-9) —donde se desarrollan en términos muy semejantes los argumentos de este parágrafo y de los dos siguientes— se desprende que Gramsci no tenía en la cárcel este libro de Croce (*Pagine sulla guerra,* 2a. ed. cit.), pero en su momento había leído los escritos ahí recogidos a medida que iban siendo publicados en diversos periódicos (cfr. también *LC,* 610 nota 2).

[2] El significado de esta cita, anotada por Gramsci, en forma trunca y alusiva, es aclarado por el siguiente contexto: "...en el campo que ahora consideramos, junto a los hombres de acción, a los políticos, a los guerreros, a los capitanes de la industria y el comercio, y también a los intrigantes, a los embrollones, a la gente de pocos escrúpulos y pronta a prestar los correspondientes servicios, en suma, junto a la gente variadamente mundana desde la más alta hasta la más baja, desde los dominadores hasta los siervos, desde la aristocracia hasta la canalla, se encuentran los hombres de Iglesia, que defienden a los débiles, reprenden y condenan y anatematizan a los opresores, llaman a las almas a lo eterno y a Dios, mitigan los feroces contrastes, los encaminan al bien, adoran y ruegan y anuncian y preparan las vías del Señor. Hombres de Iglesia, que aquí hay que entender, como la Iglesia misma, en sentido ideal, y que en la sociedad moderna y laica son representados por los adoradores de la verdad, por los educadores de sí mismos y de los demás, por los custodios de los ideales, por todos aquellos que, a la par de los sacerdotes de la religión, tienen cura de almas" (Croce, *Etica e politica* cit., p. 343).

[3] La cita no es textual; se trata de una reminiscencia de Croce en *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., p. 141: "Si el peligro, por temor al cual parece oprimido y agitado Labriola, de que cualquier crisis del marxismo, o el

anuncio de ella, pueda ser aprovechada por aquellos que tienen interés en desviar y desorientar el movimiento proletario, existe verdaderamente, *provideant consules*."

[4] Cfr. Cuaderno 6 (VIII), § 107 y nota 1.

[5] Durante la guerra Jacques Mesnil publicó extractos de artículos de Croce en el *Mercure de France*. Un artículo de Mesnil sobre Croce es citado en el libro de Giovanni Castellano, *Introduzione allo studio delle opere di Benedetto Croce*, Laterza, Bari, 1920 [FG, *C. carc.*, Turi II], pp. 238-39. Pero aquí la referencia de Gramsci debe relacionarse con una correspondencia de Jacques Mesnil publicada en *L'Humanité* del 14 de marzo de 1922 ("Les thèses originales du P.C. italien"), en donde se sostenía que en las *Tesi di Roma* (escritas por Bordiga) se sentía la influencia de la filosofía de Croce. Sobre las *Tesi di Roma* cfr. nota 1 al Cuaderno 9 (XIV), § 63.

[6] Cfr. Cuaderno 6 (VIII), § 141.

§ 2. "Croce como líder intelectual..."
Texto C (ya en *MS*, 176): es utilizado el citado texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 225, cfr. en particular p. 74.

[1] Cfr. "Lettere di Georges Sorel a B. Croce", en *La Critica*, 20 de septiembre de 1927 (año XXV, fasc. V), p. 311. Cfr., sobre el mismo tema, la carta de Gramsci a Tania del 18 de abril de 1932: "Bernstein ha escrito él mismo que fue inducido a reelaborar su pensamiento filosófico y económico después de leer los ensayos de Croce" (*LC*, 609).

[2] La publicación de las citadas "Lettere di Georges Sorel a B. Croce", iniciada en *La Critica* del 20 de enero de 1927 (año XXV, fasc. I), fue proseguida, con algunas interrupciones, en los fascículos subsiguientes, y fue concluida en el fascículo del 20 de mayo de 1930 (año XXVIII, fasc. III).

[3] Cfr. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit.; *Conversazioni critiche*, serie I cit., pp. 279-326.

[4] Se trata seguramente de la entrevista recogida por Giovanni Castellano y publicada, con el título "Massoneria e socialismo", en *La Voce*, 24 de noviembre de 1910 (año II, n. 50), reeditada en Croce, *Cultura e vita morale* cit., pp. 143-50. Es probable sin embargo que Gramsci pretendiese aludir a la otra entrevista de Croce, publicada en *La Voce*, 9 de febrero de 1911 (año III, n. 6), con el título "La morte del socialismo", firmada por Falea di Calcedonia, y reeditada en el mismo libro cit. *Cultura e vita morale*, pp. 150-59.

[5] A la influencia de Croce sobre la historiografía económico-jurídica Gramsci alude también en la carta a Tania del 2 de mayo de 1932 (cfr. *LC*, 615).

§ 3. "Elaboración de la teoría de la historia ético-política."
Texto C (ya en *MS*, 177-78): es utilizada una idea del citado texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 225, cfr. en particular p. 74.

[1] Cfr. Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*, 3a. ed. aumentada, Laterza, Bari, 1927 [FG, *C. carc.*, Turi I]. Las dos primeras ediciones de este libro son de 1916 y 1919. De un juicio que Gramsci daba de esta obra pidiendo la 3a. edición (cfr. *LC*, 157), se desprende que él conocía ya una de las ediciones anteriores. El volumen se encuentra en una lista de libros consignados a Carlo el 11 de noviembre de 1929, según una nota del Cuaderno 1 (XVI), p. 93 (cfr. también *LC*, 283).

[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 132.

[3] Con el título de *Storia e Antistoria*, como se desprende del § 41. IX de la parte II de este mismo Cuaderno, Gramsci alude a la comunicación presentada por Croce al VII Congreso Internacional de Filosofía de Oxford, recogida en el opúsculo: *Punti di orientamento della filosofia moderna. Antistoricismo.* Dos ponencias en los Congresos internacionales de filosofía de Cambridge (Mass.), 1926 y de Oxford, 1930, Laterza, Bari, 1931 [FG, *C. carc.*, Turi III]. Sobre este opúsculo cfr. *LC*, 563.

[4] Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 15.

[5] Cfr. Luigi Einaudi, "Dei concetti di liberalismo economico e di borghesia e sulle origini materialistiche della guerra", en *La Riforma Sociale*, septiembre-octubre de 1928 (año XXXV, fasc. 9-10), pp. 501-16; "Dei diversi significati del concetto di liberalismo economico e dei suoi rapporti con quelli di liberalismo", ibid, marzo-abril de 1931 (año XXVIII, n. 2), pp. 186-94. El primer artículo es una reseña de diversas publicaciones de Croce, mientras que el segundo se ocupa de los capítulos introductorios de la *Storia d'Europa*; los dos artículos fueron recogidos más tarde, con distinto título, en Luigi Einaudi, *Il buongoverno*, Laterza, Bari, 1954, pp. 187-218.

[6] Cfr. nota 1 al Cuaderno 1 (XVI), § 157.

[7] Cfr. Ivanoe Bonomi, *Le vie nuove del socialismo*, Sandron, Palermo, 1907; con toda probabilidad Gramsci leyó a su tiempo este libro de Bonomi, pero no tuvo modo de volverlo a ver en la cárcel. En el libro no hay referencias a Croce.

[8] Cfr. nota 1 al Cuaderno 1 (XVI), § 157.

[9] Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 157.

§ 4. "Elementos de la relativa popularidad del pensamiento de Croce..."
Texto C (ya en *MS*, 179-80): es utilizado el citado texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 225, cfr. en particular p. 74.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 225.

[2] Cfr. Croce, *Eternità e storicità della filosofia* cit., pp. 81-86.

[3] Los mismos argumentos de este parágrafo son desarrollados en la carta a Tania del 25 de abril de 1932 (cfr. *LC*, 612-13).

§ 5. "Croce y la religión."
Texto C (ya en *MS*, 181-83): son utilizados dos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 225 cit., y § 233.

[1] Cfr. nota 7 al Cuaderno 7 (VII), § 1.

[2] Para el libro de Olgiati sobre Marx —que con toda probabilidad fue leído por Gramsci antes de su arresto— cfr. nota 4 al Cuaderno 7 (VII), § 33; el otro libro —conservado por el contrario entre los libros de la cárcel es: Emilio Chiocchetti, *La filosofia di Benedetto Croce,* 3a. edición corregida y aumentada, Soc. ed. "Vita e pensiero", Milán, 1924 [FG, *C. carc.,* Turi III].

[3] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 233.

[4] Cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § 105.

[5] Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 225.

[6] Cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § 220 y nota 1.

[7] Cfr. Aldo Ferrabino, *L'Europa in utopia,* en *Nuova Antologia,* 1o. de abril de 1932 cit., p. 348: "Imperio sin genio y sin promesa, Alemania no tuvo más probeta de palingénesis que Marx (israelita): pero la profecía, a través de muchos vericuetos, concluía en una erosión del Estado, y por lo tanto era en el fondo una acusación de que al Estado germánico lo movían fuerzas no comprendidas en él, y una prueba de la autoridad y del crédito de los que carecía".

§ 6. "Croce y la tradición historiográfica italiana."
Texto C (ya en *MS,* 184-86): es utilizado el citado texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 225, cfr. en particular p. 74 bis.

[1] Cfr. nota 3 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 225, y Cuaderno 9 (XIV), § 97, pp. 73 bis-74.

[2] De esta fórmula de Quinet, Gramsci se ocupó ya en el Cuaderno 8 (XXVIII), § 25.

[3] Cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § 53.

§ 7. "Definición del concepto de historia ético-política."
Texto C (ya en *MS,* 187-89): son utilizadas ideas de dos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § § 227 y 233.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 7 (VII), § 9.

[2] Cfr. Numa-Denis Fustel de Coulanges, *La città antica,* 2 vol., Laterza, Bari, 1925. Gramsci conocía sin embargo la anterior traducción italiana de esta obra, que fue conservada entre sus libros desprovistos del sello carcelario: cfr. Id., *La città antica. Studio sul culto, il diritto, la instituzioni della Grecia e di Roma,* Vallecchi, Florencia, 1924 [FG].

[3] Cfr. Benedetto Croce, *Contributo alla critica di me stesso,* Laterza, Bari, 1926 [FG, *C. carc.,* Turi II], p. 75. Este ensayo autobiográfico de Croce fue reeditado más tarde en *Etica e politica* cit., pp. 363-411.

§ 8. "Trascendencia - teología - especulación."
Texto C (ya en *MS,* 190-91): es utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 224.

1 Gramsci se refiere aquí en particular al siguiente pasaje de la carta publicada por *La Nuova Italia* sobre la polémica de Croce con Lunacharsky, mencionada en el Cuaderno 7 (VII), § 1: "Debo señalar además al señor Lunacharsky que, contrariamente a su creencia de que el materialismo histórico es una concepción antimetafísica y sumamente realista, esa doctrina es, aún peor que metafísica, incluso teológica, dividiendo el proceso único de lo real en estructura y superestructura, nóumeno y fenómeno, y poniendo en la base como nóumeno un Dios oculto, la Economía, que maneja todos los hilos y que es la única realidad con las apariencias de moral, de religión, de filosofía, de arte, y así sucesivamente".

§ 9. "Paradigmas de historia ético-política."
Texto C (ya en *MS*, 192-94): es utilizado un texto C del Cuaderno 8 (XXVIII), § 236.

1 Dos de estos libros de Benedetto Croce, *La Storia del Regno di Napoli*, y *La rivoluzione napoletana de 1799*, no se han conservado entre los libros de la cárcel, pero es probable que Gramsci los haya tenido en Turi al menos durante algún tiempo y que a continuación se hayan extraviado.
2 Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 236.

§ 10. "La libertad como identidad de historia <y de espíritu> y la libertad como religión-superstición..."
Texto C (ya en *MS*, 195-97): es utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 112.

1 Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 112.
2 Para los temas desarrollados en este parágrafo cfr. también la carta a Tania del 9 de mayo de 1932 (*LC*, 618-21).
3 La observación debe relacionarse con cuanto se dijo sobre el mismo capítulo de *Etica e politica* en el Cuaderno 6 (VIII), § § 81 y 139.

§ 11. "Puede decirse, sin embargo, que en la concepción de Croce..."
Texto B (ya en *MS*, 198-200).

1 Cfr. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono* cit., vol. II, pp. 217-52 (cap. XVII: *Il materialismo storico e il risveglio della storiografia filosofica*; cap. XVIII: *La storiografia economico-giuridica come derivazione del materialismo storico*).
2 Cfr. nota 8 al Cuaderno 7 (VII), § 1.
3 En la nota aquí mencionada por Gramsci, aparecida como advertencia de la redacción al citado texto de Croce y a otro fragmento de Armando Carlini ("Due inviti alla meditazione", en *La Città Futura*, número único publicado por

la Federación Juvenil Socialista Piamontesa, Turín, 11 de febrero de 1917), se lee: "Sucede a menudo a los jóvenes tener que responder en la discusión, a objeciones que se refieren a los problemas últimos de la existencia. Los adversarios saben que estos problemas son de los que hacen temblar las venas y los pulsos incluso al lógico más consumado. Precisamente por eso los proponen, para tratar de confundir y hacer callar incluso allá donde, en la polémica, resultarían infaliblemente aniquilados. Reproducimos dos fragmentos a propósito. El primero de Benedetto Croce, el más grande pensador de Europa en este momento, y ha sido publicado el año pasado en la revista *La Critica,* dirigida por el propio Croce. El segundo es de Armando Carlini, y es un fragmento del librito *Avviamento allo studio della filosofia,* que se aconseja vivamente leer y meditar (forma parte de la colección "Scuola e vita", editor Battiato, y cuesta una lira). La dificultad de las respuestas que se pueden dar a ciertas preguntas, no autoriza a nadie a plantearlas para crear turbación en los espíritus; *(una línea y media incomprensible).* A los jóvenes aconsejamos la meditación. Cada pregunta puede tener su respuesta. Por eso basta reflexionar. En la discusión es necesario en estos casos atrincherarse tras la dificultad que para responder a ciertas preguntas han sentido incluso los grandes pensadores. Si se quisiera hacer suponer que se puede responder victoriosamente a toda objeción, seríamos simplemente vanidosos vacuos e insulsos".

No parece que en este pasaje haya sido enfrentado directamente el problema mencionado en este punto de los Cuadernos, sobre el significado que la filosofía crociana podía tener en relación con una recuperación del marxismo. El planteamiento de dicho problema podía sin embargo hallarse implícito en la "tendencia crocianista" de Gramsci en aquel periodo. Por otra parte, para evaluar las importantes consecuencias que Gramsci extrajo a su tiempo de la lectura del escrito de Croce, *Religione e serenità,* debe recordarse el testimonio de un breve fragmento no firmado, pero casi ciertamente de Gramsci, publicado en el *Grido del Popolo* del 5 de enero de 1918, al pie del conocido artículo "La rivoluzione contro il 'Capitale' ": "Nada puede ser sustituido si los innovadores no tienen a su disposición algo sustituible. La religión es una necesidad. No es un error. Representa la forma primordial e instintiva de las necesidades metafísicas del hombre. Los socialistas deben sustituir la religión por la filosofía. Por lo tanto deben tener una filosofía".

4 Se trata de un tema sobre el que Gramsci vuelve muchas veces. Una primera alusión a la actitud de Croce con respecto a De Man está ya en el Cuaderno 1 (XVI), § 132.

§ 12. "De todo lo dicho anteriormente..."
Texto B (ya en *MS,* 201-2).

1 Cfr. la carta a Tania del 2 de mayo de 1932: "En verdad no se comprende por qué Croce cree en la capacidad de su planteamiento de la teoría de la

historia para liquidar definitivamente toda filosofía de la praxis. - Ha sucedido precisamente que en el mismo periodo en que Croce elaboraba esta su supuesta arma, la filosofía de la praxis, en sus más grandes teóricos modernos, era elaborada en el mismo sentido y el momento de la "hegemonía" o de la dirección cultural era sistemáticamente revalorado en oposición a las concepciones mecanicistas y fatalistas del economismo. Incluso ha sido posible afirmar que el rasgo esencial de la más moderna filosofía de la praxis consiste precisamente en el concepto histórico-político de 'hegemonía'" (*LC*, 616). Otras alusiones a la teoría leninista de la hegemonía se encuentran en el Cuaderno 4 (XIII), § 38 (cfr. en particular pp. 74-74 bis), y en el Cuaderno (VII), § § 33 y 35.

§ 13. "Notas."
Texto C (ya en *MS*, 203-4): son utilizados los textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § § 223, 226, 227, 240.

[1] Gramsci remite aquí a una nota crítica de Croce, "Il Prof. Loria e il marxismo" (en *Conversazioni critiche*, serie I cit., pp. 291-94), escrita originalmente como reseña del libro de Achille Loria, *Marx e la sua dottrina* (Sandron, Palermo, 1902).

[2] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 226.

[3] Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 89.

[4] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 207.

[5] Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 240.

[6] Cfr. Giolitti, *Memorie della mia vita* cit., en la p. 615 del segundo tomo se reproduce una carta de saludo a Giolitti escrita por Croce y firmada por todos los ministros del último gobierno Giolitti en ocasión de las dimisiones del ministerio; para las memorias de Salandra, cfr. Antonio Salandra, *L'intervento (1915). Ricordi e pensieri,* Mondadori, Milán, 1930 [FG, *C. carc.*, Turi II]; en las pp. 320-21 se reproduce una carta escrita por Benedetto Croce a Giustino Fortunato el 9 de junio de 1915 para congratularse por el discurso pronunciado en el Capitolio por Salandra en ocasión de la intervención de Italia en la guerra.

Parte II. La filosofía de Benedetto Croce

Algunos criterios generales metódicos para la crítica de la filosofía de Croce.
Texto B (ya en *MS*, 171-72).

[1] Cfr. Francesco Flora, *Croce*, Ediciones Athena, Milán, 1927 [FG, *C. carc.*, Turi II] (la solicitud de este librito está en una carta del 3 de junio de 1929; cfr. *LC*, 279); Castellano, *Introduzione allo studio delle opere di Benedetto Croce* cit. Para la *Contributo alla critica di me stesso* cfr. la nota 3 al § 7 de la parte I de este mismo Cuaderno.

§ 1. "¿Cómo se puede plantear para la filosofía de Croce..."
Texto B (ya en *MS*, 215-17).

[1] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 152 y nota 1.
[2] Cfr. nota 4 al Cuaderno 4 (XIII), § 15.
[3] Cfr. nota 2 al Cuaderno 7 (VII), § 1.
[4] Se alude aquí a la reseña de Benedetto Croce al primer tomo de la *Historisch-kritische Gesamtausgabe* de Karl Marx y Friedrich Engels, en *La Critica*, 20 de noviembre de 1930 (año XXVIII, fasc. VI), pp. 455-56.
[5] Cfr. Croce, *Capitoli introduttivi di una storia dell'Europa nel secolo decimonono* cit., pp. 32-35.
[6] Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 15.
[7] Cfr. *La Critica*, 20 de septiembre de 1926 (año XXIV, fasc. V), pp. 289-91 (reseña de Benedetto Croce a René Fülöp-Miller, *Geist und Gesicht des Bolschevismus. Darstellung und Kritik des kulturellen Lebens in Sowiet-Russland*, Amalthea Verl., Wien, 1926). Para la traducción italiana de este libro de Fülöp-Miller cfr. nota 2 al Cuaderno 6 (VIII), § 133.

§ 2. "Identidad de historia y filosofía."
Texto B (ya en *MS*, 217-18).

[1] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 56.
[2] Cfr. nota 5 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 208.

§ 3. "Croce y Bernstein."
Texto B.

[1] La misma cita de esta carta de Sorel a Croce está en la parte I, § 2 de este mismo Cuaderno.

§ 4. "Croce y Hegel."
Texto B.

[1] El artículo de Guido Calogero, del que está tomada esta cita, fue ya señalado por Gramsci en el Cuaderno 6 (VIII), § 143. El pasaje citado está en las pp. 412-13 del fascículo cit. de la *Nuova Antologia*.

§ 5. "Ciencia de la política."
Texto B (ya en *MS*, 255).

[1] Cfr. Croce, *Etica e politica* cit., p. 341: "Hay épocas en las cuales parece que todo es fuerza y política, todo es utilidad y esfuerzo, épocas de pobreza y fatigas o de frenética idolatría por la riqueza, de tiranía y servidumbre en las cuales ciertamente el espíritu moral y religioso, al igual que el poético y especu-

lativo, respira mal. Pero, aunque respirando mal, ese espíritu no está nunca ausente ni activo; y el mismo empírico predominio del elemento político, del 'Estado' sobre la 'Iglesia', debe interpretarse como la formación de algo que la Iglesia, siempre triunfante, someterá y orientará a sus fines. Y por esto, como es sabido, los historiadores llorones siempre se han equivocado, es decir han cometido la equivocación de no ser historiadores" (el pasaje está tomado del capítulo, repetidas veces mencionado por Gramsci, "Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia").

§ 6. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto B (parcialmente en *MS*, 40 y 140).

[1] Cfr. Cuaderno 4 (XIII), § 38 y nota 1.
[2] Cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § 217, y Cuaderno 11 (XVIII), § 57.
[3] La apostilla de Croce "Il 'Filosofo'" está incluida en el librito cit. *Eternità e storicità della filosofia*, pp. 81-84; la frase del periodista mencionada por Gramsci está en las pp. 85-86.

§ 7. "Identificación de individuo y Estado."
Texto B (ya en *MS*, 276-77).

[1] Probablemente Gramsci tenía presentes aquí los escritos de Ugo Spirito y Arnaldo Volpicelli aparecidos en el curso de 1932 en la revista *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica*; cfr. en particular el artículo citado más adelante, "Individuo e Stato nella concezione corporativa", en la revista cit., marzo-mayo de 1932 (vol. V, fasc. 2), pp. 84-93 (es el texto de la relación presentada en la II Convención de estudios sindicales y corporativos, Ferrara, mayo de 1932).
[2] Cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § 61 y nota 1.

§ 8. "Libertad y 'automatismo' [o racionalidad]."
Texto B (ya en *MS*, 277).

[1] Sobre el mismo tema cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § § 128 y 216.

§ 9. "Introducción al estudio de la filosofía. Inmanencia especulativa e inmanencia historicista o realista."
Texto B (ya en *MS*, 90-91).

[1] Cfr. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, en *Obras Completas*, t. XIX, ed. Cartago, 1972, pp. 205-12. Este escrito de Lenin (que es de 1913) ya había sido publicado en una primera traducción italiana, conocida por Gramsci, en *L'Unità* del 24 de octubre de 1925, con el título "Le tre sorgenti e le tre fonti costitutive del marxismo": un anuncio previo de

esta publicación está ya en *L'Ordine Nuovo* del 1o. de abril de 1924 (año I, serie III, n. 3-4).

[2] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 44, p. 39 (y nota 32), § 151, p. 97; Cuaderno 3 (XX), § 48, p. 29 bis; Cuaderno 4 (XIII), § 3, p. 44 bis, § 42, p. 76; Cuaderno 8 (XXVIII), § 208, p. 65.

[3] Los argumentos de este parágrafo están desarrollados también en la carta a Tania del 30 de mayo de 1932 (*LC*, 628-30).

§ 10. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto G (ya parcialmente en *MS*, 91).

[1] Cfr., en este mismo Cuaderno, parte I, § 11.

[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 56.

§ 11. "Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce."
Texto B (ya en *MS*, 255).

[1] Cfr. *Critica Fascista*, 15 de mayo de 1932 (año X, n. 10), p. 191, en la sección 'Dogana' ("Positivismo di ritorno?"). La encuesta a la que alude Gramsci fue publicada con el título "Inchiesta sulla nuova generazione" de la revista *Il Saggiatore* en los fascículos de marzo-diciembre de 1932 (año III, nn. 1-10). La respuesta de Mario Missiroli, reproducida en el número citado de *Critica Fascista*, había aparecido en el fascículo de abril (n. 2). Las otras respuestas a la encuesta son de Francesco Orestano, Paolo Orano, Julius Evola, Pietro De Francisci, Margherita Sarfatti, Erminio Troilo, Carlo Formichi, Adriano Tilgher, Sante De Sanctis, Ugo D'Andrea, Ettore Marroni, Giacomo Tauro, Ernesto Codignola, Corrado Alvaro, Antonio Anile, Giuseppe Antonio Borgese, Giuseppe Bottai, Agostino Gemelli, Giulio Bertoni, Filippo Tommaso Marinetti, Massimo Bontempelli, Filippo Burzio, Bonaventura Tecchi, Ugo Betti, Pietro Maria Bardi. Las conclusiones de la redacción a la encuesta fueron publicadas por *Il Saggiatore* en el fascículo de enero de 1933 (año III, n. 11).

§ 12. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto C (ya en *MS*, 39): se utilizó una parte del texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 38, cfr. en particular pp. 74-74 bis.

[1] Cfr. nota 6 al Cuaderno 4 (XIII), § 15.

§ 13. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto B (ya en *MS*, 43-44).

[1] Cfr. Marx-Engels, *La sagrada familia*, cit., p. 192.

§ 14. "Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce."
Texto B (ya en *MS*, 250-52).

[1] Cfr. por ejemplo, Arnaldo Volpicelli, "L'enciclica pontificia e il problema dello Stato moderno", en *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica*, mayo-agosto de 1931 (vol. IV, fasc. III-IV), pp. 145-51. Cfr. también una nota polémica anterior del mismo Volpicelli en respuesta al artículo del *Osservatore Romano*, en el fascículo de mayo-agosto de 1930 (vol. III, fasc. III-IV), pp. 270-71.

[2] El discurso pronunciado por Croce en el Senado (24 de mayo de 1929) en la discusión sobre el Concordato fue recogido más tarde, con el título "La Conciliazione e la politica scolastica", en Benedetto Croce, *Pagine sparse*, vol. II, Ricciardi, Nápoles, 1943. Probablemente Gramsci tenía presente el resumen del discurso publicado en el libro de Missiroli, *Date a Cesare* cit., pp. 302-7.

[3] Cfr. el precedente § 11.

[4] Cfr. *L'Italia Letteraria*, 29 de mayo de 1932 (año VIII, n. 22): de la sección 'Rassegna della stampa' ("Credere in poche cose"). La carta abierta de Camillo Pellizzi a Mino Maccari aquí citada, fue publicada con el título "Postilla alla lettera: il Fascismo come libertà", en *Il Selvaggio*, 1o. de mayo de 1932 (año IX, n. 3). Las anteriores cartas abiertas de Pellizzi aparecieron en los siguientes números del mismo periódico: 30 de octubre de 1931 (año VIII, n. 17): "Lettera con varii ragionamenti"; 31 de diciembre de 1931 (año VIII, n. 21): "Seconda lettera sopra gli stessi argomento della prima"; 31 de marzo de 1932 (año IX, n. 1): "Terza lettera". Estos números del *Selvaggio* se conservan en el Fondo Gramsci, pero carecen del sello carcelario: Gramsci pidió que estos fascículos con las cartas abiertas de Pellizzi fueran adquiridos y conservados porque el *Selvaggio* no se contaba entre las revistas cuya lectura le era permitida (cfr. *LC*, 635 y 679).

[5] Se alude a la relación presentada por Ugo Spirito en la II Convención de estudios sindicales y corporativos, celebrada en Ferrara en mayo de 1932; la relación fue publicada en la revista *Nuovi Studi*: cfr. nota 1 al precedente § 7 (parte II).

§ 15. "Notas breves de economía."
Texto B (ya en *MS*, 266-67).

[1] Un punto de partida polémico para las observaciones de este parágrafo se encuentra probablemente en el artículo de Ugo Spirito, "Politica ed economia corporativa", en *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica*, enero-febrero de 1932 (vol. V, fasc. I), pp. 1-11.

§ 16. "Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce."
Texto B (ya en *MS*, 207-8).

[1] Cfr., en este mismo Cuaderno, parte I, § 3 y nota 5.

§ 17. "Introducción al estudio de la filosofía. Principios y preliminares."
Texto B (ya en *MS*, 21-22).

[1] La referencia corresponde al Cuaderno 8 (XXVIII), § 204.

§ 18. "Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce."
Texto C (ya en *MS*, 207): se utilizó un texto A del Cuaderno 1 (XVI), § 11.

[1] Cfr. el precedente § 16.
[2] Cfr. nota 1 al Cuaderno 1 (XVI), § 11.
[3] Cfr. nota 3 al Cuaderno 7 (VII), § 13.

§ 19. "Bizantinismo francés."
Texto B (ya en *PP*, 213-14).

§ 20. "Puntos para el estudio de la economía."
Texto B (ya en *MS*, 275-76).

[1] Se trata en realidad de la polémica Einaudi-Benini-Spirito, ya mencionada por Gramsci anteriormente: cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 42.
[2] Cfr. Rodolfo Benini, "Su l'incidenza dell'interesse del capitale", en *La Riforma Sociale,* septiembre-octubre de 1931 (año XXXVIII, vol. XLII, fasc. 5), pp. 449-57; sigue en el mismo fascículo de la revista (pp. 458-64) la respuesta de Luigi Einaudi, "Contro osservazioni in margine".
[3] Cfr. Benini, "Su l'incidenza dell'interesse del capitale" cit., pp. 449-50: "En rigor, entre la espera del trabajador que teme el ayuno y la espera del capitalista que contempla los frutos futuros y entre tanto se sacia con los presentes, la diferencia no es desdeñable [...]. Aquél, por consiguiente, que se halla en condiciones de menor capacidad de resistencia, cede la mercancía o su propio trabajo por un precio inferior al que habría podido esperar, si se hubiera hallado en condiciones tales frente al adversario en cuestión. Entonces las cosas suceden *como* si cierta porción de la mercancía o del trabajo por él ofrecido fuese cedido *gratuitamente* al otro, al dominante. La deficiencia de patrimonio resume en sí todas las condiciones desfavorables de los trabajadores, como aquella de que se encuentran, en cuanto al número, fuera de las proporciones definidas con los medios técnicos del momento, o la de tener a su cargo muchos hijos, los cuales constituyen la oferta de mano de obra del día de mañana. Además, con la disminución del patrimonio disminuye la instrucción, se restringe el ámbito de las relaciones sociales, etcétera, todas ellas causas de inferioridad que se descuentan en el precio humilde del trabajo".
[4] Una cita textual de este pasaje de la carta de Einaudi está en el Cuaderno 4 (XIII), § 42.
[5] Cfr. nota 5 al precedente § 14 y nota 1 al precedente § 7.

[6] La afirmación de Engels está en el prefacio al tomo III de *El Capital* cfr. C. Marx, *El Capital*, Libro III, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1972, p. 14: "No hace falta un gran esfuerzo mental para darse cuenta de que esta explicación 'económico-vulgar' de la ganancia del capital conduce prácticamente a los mismos resultados que la teoría marxista de la plusvalía; de que los obreros se encuentran según la concepción de Lexis exactamente en la misma 'situación desfavorable' que según Marx; de que en ambos casos salen igualmente estafados, puesto que cualquiera que no sea obrero puede vender sus mercancías más caras de lo que valen y el obrero no, y de que sobre la base de esta teoría puede construirse un socialismo vulgar tan plausible por lo menos como el que aquí en Inglaterra se ha construido sobre la base de la teoría del valor de uso y de la utilidad-límite de Jevons-Menger. Y hasta llego a sospechar que si el señor George Bernhard Shaw conociese esta teoría de la ganancia tendería ambas manos hacia ella, se despediría de Jevons y Karl Menger y reconstruiría sobre esta roca la iglesia fabiana del porvenir.

En realidad, esta teoría no es sino una transcripción de la de Marx."

§ 21. "Introducción al estudio de la filosofía."

Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 12, cfr. en particular pp. 13a-1 (ya en *MS*, 7).

§ 22. "Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce."
Texto B (ya en *MS*, 252-53).

[1] Cfr. en este mismo Cuaderno, parte I, § 1.

[2] Alusión al título del libro de Auguste Brachet, *L'Italie qu'on voit et l'Italie qu'on ne voit pas*. "Este título —escribía Gramsci en una carta a Tania del 19 de octubre de 1931— podría dársele a cualquier libro sobre características nacionales, y lo que se ve de costumbre son los intelectuales y lo que no se ve son especialmente los campesinos que sin embargo, como la mayoría de la población, son precisamente la 'nación', aunque cuentan poco en la dirección del Estado y aunque son desdeñados por los intelectuales (aparte los intereses que despiertan algunos rasgos pintorescos). Así se producen luego los fenómenos de los 'grandes miedos' como el de 1789-90 en Francia, cuando los campesinos se alzan: operan como fuerzas misteriosas, desconocidas, como fuerzas elementales de la naturaleza y provocan el pánico de los terremotos y los ciclones" (*LC*, 512). El libro de Brachet es citado también (a través de una fuente indirecta) en el Cuaderno 9 (XIV), § 89, p. 69 bis.

[3] La reseña de Croce del libro de Ernesto Masi, *Asti e gli Alfieri nei ricordi della villa di S. Martino* (Barbera, Florencia, 1903), fue reeditada en *Conversazioni critiche*, serie II cit., pp. 174-77.

[4] Cfr. Ugo D'Andrea, "La storia e la libertà", en *Critica Fascista*, 1o. de mayo de 1932 (año X, n. 9), pp. 166-69; a propósito de un pasaje de la *Storia d'Euro-*

pa de Croce sobre el carácter desacralizante del regicidio de Carlos Stuart y de Luis Capeto en relación con la teoría del origen divino del poder monárquico (cfr. Croce, *Storia d'Europa* cit., pp. 34-35), D'Andrea comentaba: "¿No siente Croce el daño de semejantes afirmaciones lanzadas desde lo alto de su cátedra de filósofo y escritor?" (p. 166). Este artículo-reseña de Ugo D'Andrea en *Critica Fascista* es recordado por Gramsci también en una carta a Tania del 9 de mayo de 1932 (*LC*, 620).

5 Cfr. *La Critica*, 20 de marzo de 1903 (año I, fasc. II), pp. 123-26.

6 Se trata del libro de Guido Miglioli, *Una storia e un'idea* cit.; la actitud de los ambientes católicos oficiales con respecto a este libro es comentada por Gramsci también en el Cuaderno 5 (IX), § 6.

§ 23. "Puntos de meditación para el estudio de la economía."
Texto B.

1 En general Gramsci usa en los Cuadernos el término "economía clásica" en sentido bastante lato, comprendiendo en él todas las teorías económicas premarxistas y posmarxistas, en contraposición a la economía marxista definida como "economía crítica".

2 Se trata del libro, mencionado por Gramsci también en otras notas posteriores, de I. Lapidus y K. Ostrovitianov, *Précis d'économie politique* (*L'économie politique et la théorie de l'économie soviétique)*, traducido del ruso por Victor Serge, Editions Sociales Internacionales, París, 1929. De las referencias a esta obra, contenidas en los Cuadernos, se desprende que Gramsci la conocía directamente aunque no haya sido conservada entre los libros de la cárcel.

3 Alusión a las competencias de emulación socialista entre los trabajadores soviéticos.

§ 24. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto B (ya en *MS*, 21).

§ 25. "Puntos de meditación para el estudio de la economía."
Texto B (ya en *MS*, 264).

1 Las citas y las indicaciones de las obras de William Petty y de Giovanni Botero están tomadas del artículo de Luigi Einaudi, "Di un quesito intorno alla nascita della scienza economica", en *La Riforma Sociale*, marzo-abril de 1932, ya citado en el Cuaderno 8 (XXVIII), § 162.

2 Se trata de la obra póstuma de Marx publicada por Kautsky con el título *Theorien über den Mehrwert*, conocida por Gramsci en la traducción francesa cit., *Histoire des doctrines économiques*: cfr. nota 6 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 162.

3 El libro de Edwin Cannan, *A Review of Economic Theory* (King, Londres 1929), es mencionado sin indicaciones bibliográficas en el artículo citado de

Einaudi, "Di un quesito intorno alla nascita della scienza economica".

§ 26. "Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce."
Texto B (ya en *MS*, 207 nota).

[1] Para la relación entre Henri De Man y Sigmund Freud cfr. el Cuaderno 4 (XIII), § 35; sobre el juicio favorable de Croce, mencionado repetidas veces por Gramsci, en torno al libro de De Man, *Il superamento del marxismo* cit., cfr. nota 3 al Cuaderno 1 (XVI), § 132.

[2] Para la reseña de De Ruggiero del libro de De Man, *Il superamento del marxismo* cit., cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 2; la reseña del mismo De Ruggiero del otro libro de De Man, *La gioia del lavoro* cit., está en *La Critica*, 20 de mayo de 1931 (año XXIX, fasc. III), pp. 213-16. En cuanto a la referencia a la demolición de Freud y del psicoanálisis por parte de De Ruggiero, Gramsci tenía seguramente presente el cap. XIII de sus *Note sulla piú recente filosofia europea e americana*, publicado en *La Critica*, 20 de enero de 1932 (año XXX, fasc. I), pp. 17-26, y seguramente también el artículo de De Ruggiero "Freudiana", en *La Critica*, 20 de mayo de 1932 (año XXX, fasc. III), pp. 194-98, en respuesta a algunas polémicas suscitadas por el primer escrito.

§ 27. "Puntos de meditación para el estudio de la economía."
Texto B (ya en *MS*, 267).

[1] Sobre Maffeo Pantaleoni cfr. el subsiguiente § 30.

§ 28. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto C (ya en *MS*, 290 y 41-42): se utilizan dos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § § 203 y 210.

[1] Esta indicación del libro de Lippert y las indicaciones sobre su contenido están tomadas de una reseña de Giuseppe Tarozzi en *L'Italia che Scrive*, junio de 1932 (año XV, n. 6), pp. 174-75.

[2] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 203.

[3] Las referencias a Cuvier y a Hegel están tomadas probablemente del escrito de Plejánov, *Des "bonds" dans la nature et dans l'histoire*, citado en la nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 210.

§ 29. "Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce."
Texto B (parcialmente en *MS*, 246).

[1] Para el juicio de Gramsci sobre *La lotta politica in Italia* de Alfredo Oriani, cfr. el Cuaderno 8 (XXVIII), § 165.

§ 30. "Puntos de meditación para el estudio de la economía."
Texto B (ya en *MS*, 268-69).

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 9 (XIV), § 62.

§ 31. "Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce."
Texto C (ya en *MS*, 231-35 y 206-7): se utilizan dos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § § 198 y 231.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 198.
[2] Cfr. Croce, *Conversazioni critiche,* serie I cit., p. 298.
[3] Ibid., p. 299.
[4] Cfr. nota 3 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 198.
[5] Cfr. Croce, *Conversazioni critiche* cit., p. 300.
[6] Se trata del escrito de Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* cit.
[7] Cfr. Croce, *Conversazioni critiche* cit., p. 300.
[8] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 231. Respecto al texto A, en la nueva redacción las citas de la reseña de De Ruggiero fueron revisadas e integradas.
[9] Cfr. Cuaderno 7 (VII), § 44 y nota 4. Este pasaje añadido al margen, utiliza una parte del texto B del citado § 44 del Cuaderno 7 (VII).
[10] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 51 y nota 1.
[11] Gramsci alude aquí evidentemente al libro de Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit.
[12] Cfr. ibid., pp. 149-61 (VI: "Una obiezione alla legge marxistica della caduta del saggio di profitto").

§ 32. "Puntos de meditación para el estudio de la economía."
Texto B (ya en *MS,* 269-71).

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 9 (XIV), § 62.
[2] Cfr. Roberto Michels - Luigi Einaudi, "Ancora intorno al modo di scrivere la storia del dogma economico", en *La Riforma Sociale,* mayo-junio de 1932 cit., pp. 303-13; el pasaje de Einaudi citado por Gramsci está en la p. 310.
[3] Este pasaje de Croce está en la "Apostilla" —ya citada en el Cuaderno 6 (VIII), § 82 (cfr. nota 6)— "L'Economia filosofata e attualizzata", en *La Critica,* 20 de enero de 1931 cit., p. 78.
[4] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 42.

§ 33. "Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce."
Texto B (ya en *MS*, 211-12).

[1] Cfr. nota 12 al precedente § 31.
[2] Gramsci se refiere aquí a la Cuarta Sección ("La producción de la plusvalía relativa") del libro I de *El Capital* (citado siempre en los Cuadernos con la indicación del subtítulo *Crítica de la economía política*).
[3] Se trata del libro de Fritz Sternberg, *Der Imperialismus,* Malik-Verlag, Berlín,

1926, del que se ocupó Enrico De' Negri en la segunda parte de la reseña "Recenti studi tedeschi sul marxismo", en *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica,* enero de 1928 (vol. I, fasc. II), pp. 132-44.

4 La reseña de la revista *Economia,* realizada por Henryk Grossmann, "Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des kapitalischen Systems", fue ya mencionada por Gramsci en el Cuaderno 7 (VII), § 41. De la misma obra se ocupó, junto con otras publicaciones sobre el mismo asunto, Lucien Laurat en el artículo "Le mouvement cyclique de la production moderne", en *La Critique Sociale,* marzo de 1931 cit., pp. 5-8. Probablemente es a este artículo al que Gramsci se refiere.

§ 34. "Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce."
Texto B.

1 Cfr. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., pp. 115-30. El pasaje citado está en la p. 118; el espaciado es de Gramsci.

2 Cfr. nota 1 al § 11 de la parte I de este mismo Cuaderno.

§ 35. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto B (ya en *MS,* 37.)

1 Cfr. Cuaderno 4 (XIII), § 45, p. 79 bis; Cuaderno 6 (VIII), § 82, p. 36 bis; Cuaderno 7 (VII), § 38.

§ 36. "Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce."
Texto B (ya en *MS,* 212-14).

1 Cfr. el precedente § 33.

2 Cfr. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., página XIII.

§ 37. "Puntos de meditación para el estudio de la economía."
Texto B (ya en *MS,* 265 y 281-83).

1 Con la sigla MSEM Gramsci indica aquí, y más adelante, el libro de Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit.; la cita está tomada del sexto ensayo recogido en el libro, "Una obiezione alla legge marxistica della caduta del saggio di profitto."

2 Aquí se citan de memoria algunos de los más conocidos compendios de *El Capital* de Marx. El compendio más difundido en Italia es el de Cafiero, cuya primera edición es de 1879 (cfr. Karl Marx, *Il Capitale,* brevemente compendiado por Carlo Cafiero, libro 1: *Sviluppo della produzione capitalistica,* Bignami, Milán, 1879); una edición de 1913 se conserva entre los libros de Gramsci: Carlo Cafiero, *"Il Capitale" di Carlo Marx brevemente compendiato,* con cenni biografici ed apendice di James Guillaume, "La Controcorrente", Florencia, 1913 [FG]. La primera edición del compendio de Deville es de 1883; cfr. Ga-

briel Deville, *Le Capital de Karl Marx résumé et accompagné d'un aperçu sur le socialisme scientifique,* Marpon et E. Flammarion, París s.f.; El compendio de Kautsky (*Karl Marx Oekonomische Lehren, Gemeinverständlich dargestellt und erläutert,* 1ª edición 1886) fue publicado en traducción italiana en 1898: Karl Kautsky, *Le doctrine economiche di K. Marx esposte e spiegate popolarmente,* traducción del alemán de Romeo Lovera, Bocca, Turín, 1898. Para el compendio de Fabietti, cfr. Karl Marx, *Il Capitale,* vulgarizado por Ettore Fabietti, Nerbini, Florencia, 1902. Para el compendio de Borchardt cfr. Id., *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie,* Gemeinverständliche Ausgabe besorgt von Julian Borchardt, Berlín, 1919. Menos conocido, por el contrario, el compendio de Aveling (citado sin embargo en una nota, que probablemente Gramsci tenía presente al escribir este parágrafo, del libro de Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., p. 69): cfr. Edward B. Aveling, *The Students' Marx. An Introduction to the study of Karl Marx' "Capital",* Sonnenschein and C., Londres, 1892.

[3] Cfr. nota 2 al precedente § 23.

[4] Cfr. nota 6 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 162.

§ 38. "Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce."
Texto C (ya en *MS,* 208-9 y 292): es utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 42.

[1] Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 10.

[2] Cfr. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., pp. 55-69.

[3] Cfr. nota 2 al Cuaderno 7 (VII), § 42.

[4] El ensayo de Croce, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* fue publicado por primera vez en 1897; la obra póstuma de Marx, aquí mencionada por Gramsci, fue publicada por Kautsky en tres volúmenes, con el título *Theorien über den Mehrwert,* entre 1905 y 1910.

[5] Cfr. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., pp. 163-76 (VII: "Marxismo ed economia pura").

[6] Cfr. nota 3 al Cuaderno 7 (VII), § 31.

[7] Cfr. Ardengo Soffici, *Giornale di Bordo,* Vallecchi, Florencia 1921, pp. 76-78. Antes de aparecer en forma de libro, el *Giornale di Bordo* de Soffici fue publicado por capítulos en la revista *Lacerba* en 1913: cfr. nota al Cuaderno 1 (XVI), § 65.

§ 39. "Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce. Nota sobre Luigi Einaudi."
Texto C (ya en *MS,* 255-56): es utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 13.

[1] Cfr. el precedente § 18, y también Cuaderno 1 (XVI), § 11.

[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 7 (VII), § 13, y nota 6 al Cuaderno 1 (XVI), § 25.

[3] Cfr. nota 3 al Cuaderno 7 (VII), § 13.

[4] Cfr. nota 4 al Cuaderno 7 (VII), § 13.

[5] Cfr. nota 5 al Cuaderno 7 (VII), § 13.
[6] Para el artículo de Einaudi sobre Gobetti y el pasaje sobre Giuseppe Prato cfr. nota 6 al Cuaderno 7 (VII), § 13.

§ 40. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto B (ya en *MS*, 40-41).

[1] Esta referencia a la *Sagrada Familia* de Marx y Engels, repetida también más adelante en el § 46, en realidad es poco clara, y difícilmente identificable. Puede tratarse quizá de una interpretación personal del segundo párrafo ("El misterio de la construcción especulativa") del cap. V.

§ 41. I. "Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce."
Texto C (ya en *MS*, 222-31): es utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 1.

[1] Cfr. nota 2 al Cuaderno 7 (VII), § 1.
[2] Cfr. nota 1 al § 11 de la parte I de este mismo Cuaderno.
[3] Cfr. Cuaderno 4 (XIII), § 44.
[4] El título completo de esta obra de De Ruggiero es *Rinascimento, Riforma Controriforma*: cfr. nota 7 al Cuaderno 4 (XIII), § 3.
[5] Cfr. nota 5 al Cuaderno 7 (VII), § 1.
[6] Para la analogía Croce-Erasmo cfr. también el fragmento de la carta a Tania citado en la nota 2 al Cuaderno 7 (VII), § 1.
[7] Cfr. nota 2 a la parte I de este mismo Cuaderno, § 2. En la carta del 14 de noviembre de 1914 Sorel escribe: "El gran problema actual es muy probablemente el que usted indica en su carta: 'vivir sin religión'; la historia parece mostrar que eso es posible, pues muchas personas piensan que la China es tan poco religiosa que se puede considerar como atea; ¿pero el arte y la filosofía no están seriamente comprometidos por la ruina de las religiones populares?". Cfr. *La Critica*, 20 de marzo de 1929 (año XXVII, fasc. II), p. 114.
[8] Cfr. nota 6 al Cuaderno 7 (VII), § 1.
[9] Con toda probabilidad Gramsci tenía en mente, a este respecto, la relación parlamentaria de Croce, como ministro de instrucción pública en el gobierno Giolitti, publicada a su tiempo en opúsculo —cfr. Benedetto Croce, *Le riforme degli esami e la sistemazione delle scuole medie (Relazione in Parlamento)*, Società Editrice "La Voce", Florencia, 1913—, junto al discurso parlamentario del mismo Croce del 6 de julio de 1920 (ahora en *Discorsi parlamentari*, Bardi, Roma, 1966, pp. 26-44). En la edición de este discurso incluida en las *Pagine sparse*, Laterza, Bari 1960, vol. II, p. 336, se da en una nota un fragmento característico de una entrevista a *L'Idea Nazionale* (8 de abril de 1920), donde se lee, entre otras cosas, la frase: "me adhiero plenamente a la tesis sostenida por Gentile". Del mismo tono es el artículo "Il Crocefisso nelle scuole", aparecido en el *Giornale d'Italia* del 19 de agosto de 1925 (*Pagine sparse*, vol. II cit., pp. 457-58), donde sin embargo se precisa: "todos los que conocen cuanto

he escrito al respecto, saben que he sido abiertamente partidario de la enseñanza religiosa en las escuelas elementales, impartiéndola a los alumnos de las familias que la soliciten..." Poco antes, en un artículo del 24 de marzo de 1925 (*Pagine sparse*, vol. II cit., p. 456), Croce había ratificado su general simpatía por la "reforma Gentile".

[10] Cfr. nota 8 al Cuaderno 7 (VII), § 1.

[11] Cfr. nota 9 al Cuaderno 7 (VII), § 1.

[12] Cfr. nota 10 al Cuaderno 7 (VII), § 1.

[13] Cfr. Missiroli, *Date a Cesare* cit., cap. XV, en particular pp. 391-98.

[14] Cfr. el precedente § 11 y nota 1.

[15] Cfr., en este mismo Cuaderno, parte I, § 5, pp. 43 a-44 y nota 2.

[16] Cfr. nota 2 al Cuaderno 7 (VII), § 1.

[17] Cfr. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., p. 6.

[18] Se trata del artículo "Il marxismo di Benedetto Croce", ya publicado en el *Resto del Carlino* del 14 de mayo de 1918, y luego incluido en Giovanni Gentile, *Saggi critichi*, serie II, Vallecchi, Florencia, 1927 [FG. *C. carc.*, Turi IV], pp. 37-41; este libro de Gentile fue pedido por Gramsci en la carta a Tania del 17 de abril de 1933 (cfr. *LC*, 773-74), pero es probable que al escribir este parágrafo Gramsci sólo tuviese del mismo una noticia indirecta.

[19] Cfr. nota 15 al Cuaderno 7 (VII), § 1.

[20] Cfr. nota 16 al Cuaderno 7 (VII), § 1.

[21] Cfr. nota 17 al Cuaderno 7 (VII), § 1.

[22] Cfr. nota 8 al Cuaderno 4 (XIII), § 15.

§ 41. II. "Hay que recordar el juicio de Croce..."
Texto C (ya en *MS*, 223 nota): es utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 8: "Benedetto Croce y el materialismo histórico".

[1] *Cfr. Croce, Storia dell'età barocca in Italia* cit., p. 89.

[2] Cfr. Cuaderno 4 (XIII), § 3 (y nota 3) y § 44.

§ 41. III. "La aproximación de los dos términos..."
Texto C (parcialmente ya en *MS*, 188 nota): es utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 9: "B. Croce y la historia ético-política."

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 7 (VII), § 9.

§ 41. IV. "Podría decirse que Croce..."
Texto C (ya en MS, 246-50): es utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 17: "Croce".

[1] Cfr. Cuaderno 3 (XX), § 2 y notas 2 y 3; y en este mismo Cuaderno 10 (XXXIII), el subsiguiente § 47.

[2] Cfr. Cuaderno 6 (VIII), § 124 y nota 1.

[3] Cfr. Benedetto Croce, *Breviario di estetica*, Laterza, Bari, 1913 [FG, *C. carc.*,

Turi III]. El libro es uno de los que Gramsci tenía en Roma antes de su arresto (cfr. *LC*, 263). En la Advertencia el mismo Croce recuerda que el libro fue escrito por invitación de una universidad norteamericana.

[4] El título exacto del artículo de Prezzolini es "La paura dei preti": cfr. Prezzolini, *Mi pare...* cit., pp. 95-100.

[5] El libro de Missiroli contiene algunas alusiones dispersas al modernismo, pero ninguna se encuentra en el contexto aquí mencionado por Gramsci.

[6] Cfr. *La Critica*, 20 de julio de 1932 cit., pp. 285-96.

[7] De hecho, en la *Storia d'Italia* sólo hay una breve alusión incidental al movimiento modernista, en un pasaje en el que se alude a las polémicas de Gentile contra los modernistas, "los cuales pretendieron hacer de su pequeña herejía en el seno de la Iglesia católica una gran renovación de pensamiento". Cfr. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* cit., p. 256.

[8] Para el discurso de Paolo Orano cfr. nota 2 al Cuaderno 6 (VIII), § 82; para el ataque de G. A. Fanelli a Gentile en el semanario *Roma Fascista* cfr. el Cuaderno 8 (XXVIII), § 16 y nota 1.

[9] Cfr. nota 1 al Cuaderno 7 (VII), § 17.

[10] Esta afirmación de D'Amelio está en un artículo de la *Nuova Antologia* del 1o. de abril de 1932: cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 233.

§ 41. V. "Debe criticarse el planteamiento..."
Texto C (ya en *MS*, 242-44): es utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 39: Croce.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 7 (VII), § 39.

[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 7 (VII), § 39.

[3] Cfr. nota 3 al Cuaderno 7 (VII), § 39.

§ 41. VI. "La teoría del valor como parangón elíptico."
Texto C (ya en *MS*, 209-11): es utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 42: "¿Parangón elíptico?"

[1] Cfr. nota 3 al Cuaderno 7 (VII), § 42.

[2] La referencia de Gramsci alude a una reseña de Croce del libro de Ludovico Limentani, *La previsione dei fatti sociali* (Bocca, Turín, 1907), en Croce, *Conversazioni critiche*, serie I cit., pp. 150-52. Sobre el mismo tema cfr. Cuaderno 13 (XXX), § 1, p. 1 a.

§ 41. VII. "Sobre la tendencia descendente de la tasa de ganancia."
Texto C (ya en *MS*, 214-15): es utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 34: "Tendencia descendente de la tasa de ganancia".

[1] Sobre los libros de Ford leídos por Gramsci, cfr. nota 6 al Cuaderno 1 (XVI), § 61.

§ 41. VIII. "El punto más importante..."
Texto B (ya en *MS*, 205-6).

[1] Cfr. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* cit., cap. VI: *Ripresa e trasformazione di ideali*, pp. 153-71 (cfr. en particular pp. 169-70).
[2] Cfr. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., pp. XII-XIV.
[3] Los cuatro puntos son tomados al pie de la letra del texto de Croce (cfr. *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., p. 111), con algunas variantes de carácter criptográfico referentes al término "marxismo".

§ 41. IX. "Para comprender mejor la teoría crociana..."
Texto B (ya en *MS*, 206 nota).

[1] Cfr. el precedente § 28.
[2] Cfr. Croce, *Eternità e storicità della filosofia* cit., pp. 51-59.

§ 41. X. "La importancia que han tenido..."
Texto C (ya en *MS*, 240-42): es utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 56: "Maquiavelo y la 'autonomía' del hecho político."

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 56.
[2] Cfr. el precedente § 41. II y nota 1.
[3] Cfr. nota 8 al Cuaderno 4 (XIII), § 15.
[4] Cfr. Croce, *Etica e politica* cit., pp. 273-83 ("Storia economico-politica e storia etico-politica".
[5] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 56.

§ 41. XI. "La biografía político-intelectual de Croce..."
Texto C (ya en *MS*, 175): es utilizada la primera parte de un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 15: "Croce y Marx", cfr. en particular p. 53 bis.

[1] Cfr., en este mismo Cuaderno, nota 3 al § 7 de la parte I.
[2] Una alusión a las simpatías de Croce por Sorel está en la entrevista "La morte del socialismo", en *Cultura e vita morale* cit., p. 157; es posible sin embargo que Gramsci pensase también en las páginas dedicadas por Croce a Sorel en *Conversazioni critiche*, serie I cit., pp. 282-89, 306-22 (cfr. en particular pp. 306-7).
[3] Para la entrevista de De Ruggiero a Croce cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 132; para la referencia a la actitud de Croce en el prefacio de 1917 a *Materialismo storico ed economia marxistica* cfr. la nota 3 al Cuaderno 1 (XVI), § 29.

§ 41. XII. "Uno de los puntos que más interesa examinar..."
Texto C (ya en *MS*, 236-39): son utilizadas la segunda parte del citado texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 15 (cfr. en particular pp. 54-54 bis) y otros dos textos A del

mismo Cuaderno 4 (XIII), § § 20 y 22.

[1] Cfr. nota 5 al Cuaderno 4 (XIII), § 15.

[2] Cfr. el precedente § 41. I, p. 20 y nota 17.

[3] Cfr. Renato D'Ambrosio, "La dialettica nella natura nel pensiero di Engels e Marx", en *Nuova Rivista Storica*, marzo-junio de 1932 (año XVI, fasc. II-III), pp. 223-52.

[4] Cfr. el precedente § 34, donde este pasaje de Croce es citado más extensamente, y sin la sustitución del término "materialismo histórico" por el de "filosofía de la praxis".

[5] Cfr. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., p. 118: "La crítica de la historia se hace con la historia; y el materialismo histórico es a nuestro juicio historia hecha o *in fieri*."

[6] Cfr. nota 7 al Cuaderno 4 (XIII), § 15.

[7] Cfr. Croce, *Cultura e vita morale* cit., pp. 295-300: "Para la filosofía del espiritualismo absoluto (y seguramente para toda filosofía, si toda filosofía quiéralo o no es siempre idealismo), no pueden subsistir fuerzas materiales".

[8] Cfr. nota 8 al Cuaderno 4 (XIII), § 15.

[9] Cfr., sobre el mismo tema, Cuaderno 1 (XVI), § 113, Cuaderno 8 (XXVIII), § 207, y Cuaderno 11 (XVIII), § 50.

[10] Cfr. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., p. 93.

[11] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 22.

§ 41. XIII. "En un artículo sobre *Clemenceau*..."
Texto C, es utilizada la primera parte de un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 44: "Sorel".

[1] Cfr. notas 1 y 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 44.

§ 41. XIV. "Los orígenes 'nacionales' del historicismo crociano."
Texto C (ya en MS, 219-21): son utilizados tres textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 25: "Risorgimento", § 27: "Conservación e innovación", § 39: "El 'historicismo' de Croce".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 25.

[2] Cfr. en la primera parte de este Cuaderno, el § 6, en la p. 44a.

§ 41. XV. "Examinar, una vez más, el principio crociano..."
Texto B.

[1] El capítulo, aquí citado, del libro de Croce, *Cultura e vita morale* cit., (pp. 95-102), era originalmente una reseña del libro de Luigi Luzzatti, *La libertà di coscienza e di scienza*, Treves, Milán, 1909.

§ 41. XVI. "Hay que ver si, a su manera..."

Texto B (ya en *MS*, 221-22).

§ 42. "Apéndice. El conocimiento filosófico como acto práctico, de voluntad."
Texto B (ya en *MS*, 253-54).

[1] Cfr. Croce, "Le due scienze mondane: l'Estetica e l'Economica" cit.; este escrito fue recogido luego en Benedetto Croce, *Ultimi saggi*, Laterza, Bari, 1935 [FG], pp. 43-58.

§ 43. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto B (ya en *MS*, 287).

[1] La indicación de esta obra de Gioberti es dada con toda probabilidad de segunda mano, sobre la base de una fuente que aún no ha sido identificada.

§ 44. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto B (ya en *MS*, 25-27).

[1] El escrito de Giovanni Vailati aquí mencionado por Gramsci, "Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori", fue publicado por primera vez en 1908 en la revista *Rinnovamento*; recogido luego en el libro póstumo *Scritti di G. Vailati* (1863-1909), Barth, Leipzig, y posteriormente B. Seeber, Florencia, 1911 (cfr. pp. 895-99).

§ 45. "Puntos para un ensayo sobre Croce."
Texto B (ya en *MS*, 256-57).

[1] Cfr. Arrigo Cajumi, "Dall'Ottocento ad oggi", en *La Cultura*, abril-junio de 1932 (año XI, fasc. II), pp. 323-50. Además de la *Storia d'Europa* de Croce, este artículo de Cajumi pasa revista a las siguientes publicaciones: Harold J. Laski, *La libertà nello Stato moderno* (Laterza, Bari, 1932); Joseph Barthélemy, *La crise de la democratie contemporaine* (Libr. du Recueil Sirey, París, 1931); Daniel Halévy, *Décadence de la liberté* (Grasset, París, 1931); Curzio Malaparte, *Technique du coup d'État* (Grasset, París, 1931); Giorgio Sorel, *L'Europa sotto la tormenta* (Corbaccio, Milán, 1931); Victor Margueritte, *Aristide Briand* (Flammarion, París, 1932).

[2] Cfr. Cuaderno 6 (VIII), § 42, donde se evocan también las circunstancias que indujeron a Gramsci a identificar erróneamente a Arrigo Cajumi con Enrico Cajumi.

[3] Cfr. *La Cultura*, enero-marzo de 1932 (año XI, fasc. I), pp. 193-95: la nota "Confessioni di un figlio del secolo" está firmada "a. cj.". Gramsci había tenido en la cárcel el libro de Gualino: cfr. Riccardo Gualino, *Frammenti di vita*, Mondadori, Milán, 1931 [FG, *C. carc.*, Turi III].

[4] Cfr. la precedente nota 2.

§ 46. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto B (parcialmente ya en *MS*, 40).

[1] Cfr. nota 1 al precedente § 40.

§ 47. "Puntos para un ensayo sobre B. Croce. Croce y J. Benda."
Texto B (ya en *MS*, 257-58).

[1] Cfr. notas 1 y 2 al Cuaderno 3 (XX), § 2; una confrontación entre Croce y Benda se encuentra también en el texto del parágrafo citado, y en el precedente § 41. IV de este mismo Cuaderno.

[2] Cfr. Croce, *Cultura e vita morale* cit., pp. 143-50; cfr. en particular pp. 148-49: "—No obstante, a propósito de los católicos, usted no ha tenido una actitud benévola frente al modernismo religioso. ¿Acaso ahora ha atemperado sus opiniones a ese respecto? No, incluso las ha hecho cada vez más precisas. Creo que el modernismo es en poquísimos casos una condición de dolorosa y respetabilísima perplejidad de algunos espíritus de noble temple, en los que luchan la fe y el pensamiento. En otros casos más numerosos, es un diletantismo filosófico y religioso (que, sin embargo, no es verdadera filosofía ni verdadera religión), ejercido como pasatiempo, que charlan de estos temas por moda y celebran sus ritos en esos templos que son los cafés. Y, en los restantes casos, es un intento poco escrupuloso de curitas y frailecillos descreídos y deshonestos de permanecer dentro de la Iglesia y disfrutar sus ventajas económicas o dirigir el poder hacia sus propios fines. De estos tres elementos del modernismo, sólo el primer caso merece simpatía, y ninguno de los tres tiene importancia especulativa. —¿Pero cree Usted que se pueda considerar el modernismo únicamente desde el aspecto especulativo? ¿No es este también un movimiento prácticamente eficaz? La Iglesia católica, al excluir de sí la parte más inteligente y más modernamente educada del clero y de los católicos, ¿no se depaupera cada vez más? —Esta depauperación no es tanto efecto del modernismo como del mundo moderno, que corroe por todas partes a la Iglesia católica, la cual de este modo probablemente se encamina a convertirse, poco a poco, en una superstición popular, como el paganismo en sus últimos tiempos. Pero por ahora la Iglesia, al liberarse de los modernistas, se ha liberado de gente desleal, y eso no debilita sino que fortalece las instituciones".

[3] Cfr. el precedente § 41. IV, p. 22 y nota 6.

[4] El inciso del paréntesis en cursivas es de Gramsci.

§ 48. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto B (ya en *MS*, 25 y 32-35).

[1] Cfr. *L'Italia Letteraria*, 4 de diciembre de 1932 (año IV, n. 49), en la sección 'Libri d'oggi'; el escrito citado de Aldo Capasso es una reseña del libro de Jean Rostand, *Le journal d'un caractère*, Pasquelle, París.

§ 49. "Puntos para un ensayo sobre Croce."
Texto B (ya en *MS,* 258).

[1] De la sección 'Rassegna della stampa' ("Sul Croce"), en *L'Italia Letteraria,* 20 de marzo de 1932 (año IV, n. 12).

§ 50. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto B (ya en *MS,* 293 y 37-38).

[1] Cfr. Giorgio Granata, "La filosofia contro la vita", con una apostilla de ag. n. (Agostino Nasti), en *Critica Fascista,* 1o. de febrero de 1933 (año XI, n. 3), pp. 45-47.
[2] Cfr. Cuaderno 3 (XX), § 68 y nota 1.

§ 51. "Puntos para un ensayo sobre Croce."
Texto B (ya en *MS,* 240).

§ 52. "Introducción al estudio de la filosofía."
Texto B (ya en *MS,* 24).

§ 53. "Puntos de meditación sobre la economía."
Texto B (ya en *MS,* 267-68).

§ 54. "Introducción al estudio de la filosofía. ¿Qué es el hombre?"
Texto B (ya en *MS,* 27-30).

§ 55. "Puntos de meditación sobre la economía. Las ideas de Agnelli."
Texto B (ya en *MS,* 271-73).

[1] Cfr. "La crisi e le ore di lavoro", en *La Riforma Sociale,* enero-febrero de 1933 (año XL, n. 1), pp. 1-20: se trata de un intercambio de cartas entre Giovanni Agnelli, Presidente de la Fiat, y Luigi Einaudi, a propósito de la propuesta (sostenida por Agnelli en una entrevista concedida a la United Press) de reducir el horario laboral para evitar las crisis económicas derivadas de la desocupación provocada por el progreso técnico.
[2] La indicación bibliográfica del libro de Arthur Salter está tomada con toda probabilidad de una reseña de Emanuele Flora en *Leonardo,* enero de 1933 (año IV, n. 1), pp. 23-25. Del mismo libro se ocupó también un artículo (que Gramsci probablemente había leído) de Edoardo Giretti, "Il protezionismo e la crisi", en *La Riforma Sociale,* noviembre-diciembre de 1932 (año XXXIX, n. 6), pp. 608-51.

§ 56. "Puntos para un ensayo sobre B. Croce. Pasión y política."
Texto 8 (ya en *MS,* 244-45).

[1] Cfr. Cuaderno 7 (VII), § 39.

§ 57. "Puntos de meditación sobre la economía."
Texto B (ya en *MS*, 261-62).

§ 58. "Puntos para un ensayo sobre B. Croce. Pasión y política."
Texto B (ya en *MS*, 245-46).

§ 59. I. "Notas para un ensayo sobre B. Croce."
Texto B (ya en *MS*, 172-73).

[1] Cfr. Croce, "Il partito come giudizio e come pregiudizio", en *Cultura e vita morale* cit., pp. 191-98. Este artículo de Croce fue publicado por primera vez en *l'Unità*, 6 de abril de 1912 (año I, n. 17).
[2] Cfr. nota 1 al Cuaderno 6 (VIII), § 107.
[3] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 44 en particular pp. 36-36 bis (cfr. también *Alcuni temi della quistione meridionale*, en *CPC*, 155).
[4] Cfr. *Alcuni temi della quistione meridionale*, en *CPC*, 157: "Los principios del liberalismo son en ella (en la concepción de Gobetti) proyectados desde el orden de los fenómenos individuales a los de los fenómenos de masas. Las cualidades de excelencia y de prestigio en la vida de los individuos son transportadas a las clases, concebidas casi como individualidades colectivas".

§ 59. II. "¿Cómo hay que entender la expresión..."
Texto B (ya en *MS*, 222).

[1] La expresión: "condiciones materiales" y el "conjunto" de estas condiciones es citada de memoria con la guía del conocido pasaje del prefacio de Marx a *Para la crítica de la economía política*: "En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general". C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. de Cultura Popular, México, 1974, p. 12.

§ 59. III. "Ver si el principio de 'distinción...' "
Texto B (ya en *MS*, 216 nota).

[1] Cfr. nota 4 al Cuaderno 7 (VII), § 42.

§ 59. IV. "El idealismo actual hace coincidir..."
Texto C (ya en *MS*, 218-19): son utilizados dos textos A del Cuaderno 1 (XVI),

§ 132: "El idealismo actual y el nexo ideología-filosofía", y § 157; "Croce y los intelectuales".

[1] Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 132.
[2] Cfr. nota 3 al Cuaderno 1 (XVI), § 132.
[3] Cfr. nota 1 al Cuaderno 1 (XVI), § 157.
[4] Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 157.
[5] Cfr. nota 3 al Cuaderno 1 (XVI), § 157.

§ 60. "La proposición de que hay que volver a poner 'al hombre sobre sus pies'."
Texto C: son utilizados dos textos A del Cuaderno 1 (XVI), § 152: "Marx y Hegel", y § 155: 'Marx y Hegel". En *MS*, 70-71, son publicados estos dos textos A, en vez del correspondiente texto C.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 1 (XVI), § 152.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 155.
[3] La remisión se refiere al Cuaderno 11 (XVIII), § 49, donde se precisan las fuentes de esta referencia a Hegel.

§ 61. "Puntos para un ensayo crítico sobre las dos historias de Croce: la de Italia y la de Europa."
Texto C: son utilizados dos textos A del Cuaderno 1 (XVI), § 151: "Relación histórica entre el Estado moderno francés nacido de la Revolución y los otros Estados modernos europeos", y § 150: "La concepción del Estado según la productividad de las clases sociales".

[1] Cfr. el último párrafo del precedente § 60.
[2] Cfr. nota 1 al Cuaderno 1 (XVI), § 150.

Cuaderno 11 (XVIII)

Advertencia

Texto C: se utiliza la última parte de un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 16. "La teología en el *Ensayo popular*", cfr. en particular p. 55.

[1] Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 16.

Apuntes y referencias de carácter histórico-crítico

§ 1. "Antonio Labriola."
Texto C (ya en *INT*, 116-18): fue utilizado un texto A, con el mismo título, del Cuaderno 8 (XXVIII), § 200.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 200.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 200.
[3] Cfr. el subsiguiente § 5.
[4] Cfr. nota 4 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 200.
[5] Cfr. nota 5 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 200.

§ 2. "Alessandro Levi."
Texto C (ya en *MS*, 288): fue utilizado un texto A, con el mismo título, del Cuaderno 8 (XXVIII), § 218.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 218.

§ 3. "Alessandro Chiappelli."
Texto C (ya en *MS*, 289): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 172: "Bibliografías".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 172.

§ 4. "Luciano Herr."
Texto C (ya en *MS*, 287-88): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 181: "El hegelianismo en Francia".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 181.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 181.

§ 5. "Antonio Labriola."

Texto C (ya en *INT*, 116 nota): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 53: "Pasado y presente".

[1] La referencia atañe al precedente § 1.
[2] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 53.

§ 6. "Giovanni Gentile."
Texto C (ya en *MS*, 289): fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 178: "Gentile", y § 221: "Gentile".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 178.
[2] Cfr. Emilio Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Soc. Ed. "Vita e Pensiero", Milán, 1922.

§ 7. "A. Rosmini."
Texto C (ya en *R*, 224): fue utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 59: "Historia de las clases subalternas".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 59.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 59.
[3] Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 59.

§ 8. "Antonino Lovecchio, *Filosofia della prassi...*"
Texto C (ya en *MS*, 188-289): fue utilizado un texto A, con el mismo título, del Cuaderno 4 (XIII), § 28.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 28.

§ 9. "Ettore Ciccotti."
Texto C (ya en *MACH*, 213-14): fue utilizado un texto A, con el mismo título del Cuaderno 3 (XX), § 15.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 3 (XX), § 15.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 3 (XX), § 15.

§ 10. "Giuseppe Rensi."
Texto C: fue utilizado un texto A, con el mismo título, del Cuaderno 3 (XX), § 35.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 3 (XX), § 35.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 3 (XX), § 35.
[3] Cfr. nota 3 al Cuaderno 3 (XX), § 34.
[4] Cfr. nota 4 al Cuaderno 3 (XX), § 35.
[5] En efecto, Rensi firmó el Manifiesto crociano.

§ 11. "Corrado Barbagallo."

Texto C (ya en *MACH*, 214): fue utilizado un texto A del Cuaderno 3 (XX), § 11: "Corrado Barbagallo".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 3 (XX), § 112.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 3 (XX), § 112.

Apuntes para una introducción y una iniciación en el estudio de la filosofía y de la historia de la cultura

I. *Algunos puntos preliminares de referencia.*

§ 12. "Hay que destruir el prejuicio..."
Texto C (ya en *MS*, 3-20): fueron utilizados y desarrollados algunos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII): § 204: "Una introducción al estudio de la filosofía"; § 213: "Una introducción al estudio de la filosofía. El problema de los 'simples' "; § 220: "Una introducción al estudio de la filosofía"; § 169: "Unidad de la teoría y de la práctica"; § 205: "Determinismo mecánico y actividad-voluntad"; y un texto A del Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 21. "Introducción al estudio de la filosofía".

[1] Cfr. nota 4 al Cuaderno 1 (XVI), § 93.
[2] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 205.
[3] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 213.
[4] La primera traducción del conocido ensayo de Weber, a cargo de Piero Burresi, apareció por capítulos en *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica,* desde el fascículo de mayo-agosto de 1931 (vol. IV, fasc. III-IV) hasta el de junio-octubre de 1932 (vol. V, fasc. III-IV-V), con la excepción del fascículo de marzo-mayo de 1932 dedicado enteramente al II Congreso de estudios sindicales y corporativos.
[5] Cfr. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France,* I: *L'Église et la Bourgeoisie* cit.
[6] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 205.
[7] Cfr. nota 1 al Cuaderno 3 (XX), § 42.
[8] Probablemente el profesor Enrico Presutti, jurista y hombre político. Diputado en el Parlamento, Presutti se había alineado después del delito Matteotti con la oposición aventiniana. El encuentro y la discusión con Gramsci, aquí recordados, se remontan probablemente al primer periodo de la secesión del Aventino, en la que Gramsci participó con los otros parlamentarios comunistas. Sin embargo, sobre este episodio no se conocen otros detalles.
[9] En octubre de 1920 —pero también en otras ocasiones— Serrati había polemizado públicamente, a través de la sección 'Scampoli' del *Avanti!,* con el grupo del *Ordine Nuovo*: véase una respuesta de Gramsci en *ON*, 423-26. Sin embargo, no se ha encontrado, en estas polémicas periodísticas, el parangón entre Gramsci y Giulietti referido en el texto. Podría también tratarse del recuerdo de una discusión verbal.
[10] Cfr. nota 3 al Cuaderno 3 (XX), § 42.

§ 13. "Un trabajo como el *Ensayo popular*..."
Texto C (ya en *MS*, 119-23); fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 173: "Sobre el *Ensayo popular*", y § 175: "Gentile".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 173.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 175.
[3] Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 175.
[4] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 99.

§ 14. "Sobre la metafísica."
Texto C (ya en *MS*, 133-34): fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § § 174 y 186, ambos con el título "Sobre el *Ensayo popular*".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 174.

§ 15. "El concepto de 'ciencia'."
Texto C (ya en *MS*, 135-38): fueron utilizados algunos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § § 197, 202, 196, 229, todos con el título *Ensayo popular*".

[1] Cfr. el precedente § 12, pp. 17 bis - 18 bis.
[2] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 229.
[3] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 122 y nota 1.
[4] Cfr. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico* cit., cap. I, pp. 45-49.

§ 16. "Cuestiones de nomenclatura y de contenido."
Texto C (ya en *MS*, 148-52): fueron utilizados algunos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII, § 171: "Sobre el *'Ensayo popular'*, La cuestión de nomenclatura y de contenido", § 211: "El término 'materialismo' ", § 206: "La historia del materialismo de Lange".

[1] Para las críticas de Plejánov a Lange, cfr. Plejánov, *Les questions fondamentales du marxisme* cit., pp. 14-16 y nota 8 en la p. 16.
[2] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 206.

§ 17. "La llamada 'realidad del mundo externo'."
Texto C (ya en *MS*, 138-43): fueron utilizados algunos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 215: "*Ensayo popular*. 'La realidad del mundo externo' ", § 217: "Realidad del mundo externo", § 177: 'La realidad 'objetiva' ", y un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 47.

[1] Gramsci se refiere al escrito de Bujarin, *Theory and practice from the standpoint of dialectical materialism*, incluido en el libro *Science at the Cross Roads*: cfr. nota 1 al Cuaderno 7 (VII), § 47.
[2] Cfr. ibid., pp. 1-2: "Casi todas las escuelas de filosofía, desde la metafísica teo-

logizante hasta la filosofía Avenarius-Mach de la 'descripción pura' y el 'pragmatismo' renovado, con la excepción del materialismo dialéctico (el Marxismo), parten de la tesis, considerada irrefutable, que 'a mí' me han sido 'dadas' sólo 'mis' propias 'sensaciones'. Este planteamiento, cuyo defensor más brillante fue el Arzobispo Berkeley, ha sido innecesariamente elevado al nivel de un nuevo evangelio de la epistemología [...]. De hecho, un planteamiento como este puede hacerse solamente en el caso del Adán recién creado, recién manufacturado del barro y *que ve por primera vez*, de nuevo con los ojos abiertos por *primera* vez, el paisaje del paraíso con todos sus atributos".

[3] Este pasaje de Tolstoi es reproducido íntegramente por Gramsci más adelante en el subsiguiente § 57.

[4] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 217.

[5] Cfr. nota 3 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 217.

[6] Cfr. nota 1 al Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 11.

[7] Cfr. nota 4 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 217.

[8] Cfr. nota 5 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 217.

[9] Cfr. Bujarin, *Theory and practice from the standpoint of dialectical materialism*, en *Science at the Cross Roads*, cit., pp. 22, nota 36: "Muy distinta ha sido la evolución filosófica de W. Sombart, quien en su último libro apunta que el marxismo debe su poder 'montruoso' 'ausschlussilich den in Mystin ausleufenden geschichts-philosophischen Konstruktionen dieser Heilslehre' (Werner Sombart, *Die drei Nationalökonomien*, p. 32). Esta acusación de misticismo levantada contra el marxismo es tan estúpida como los antes mencionados 'esencia' y 'sentido' de la más reciente 'sociología del sentido'. ¡La ciencia burguesa empieza evidentemente a divagar en sus acusaciones contra la teoría del proletariado revolucionario!"

[10] Esta cita de Engels está tomada del cuarto capítulo de la parte I del *Anti-Dühring* (cfr. p. 30: "La real unidad del mundo estriba en su materialidad, y ésta no queda probada por unas pocas frases de prestidigitador, sino por un largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de la ciencia de la naturaleza"). Puesto que no se sabe que Gramsci tuviera en la cárcel el *Anti-Dühring*, es de presumirse que la cita sea indirecta, aunque la fuente no ha sido identificada.

§ 18. "Juicio sobre las filosofías pasadas."

Texto C (ya en *MS*, 145-46): son utilizados dos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 219: "*Ensayo popular*. Residuos de metafísica", y § 232: "*Ensayo popular*. Juicio sobre las filosofías pasadas".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 219.

[2] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 17.

§ 19. "Sobre el arte."

Texto C (ya en *MS*, 165-66): fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 201: "*Ensayo popular*. Sobre el arte", y § 214.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 201.
[2] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 214.
[3] Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 214, y nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 26.

§ 20. "Objetividad real del mundo externo."
Texto C (ya en *MS*, 143-45): fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 7 (VII), § 47: "Sobre el *Ensayo popular*", y § 25: "Objetividad de lo real".

[1] Cfr. nota 2 al Cuaderno 7 (VII), § 47.
[2] Cfr. nota 3 al Cuaderno 7 (VII), § 47.
[3] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 41; la remisión está ya en la nota 1 al Cuaderno 7 (VII), § 25.
[4] Cfr., para esta referencia, el fragmento de la polémica de Croce con Lunacharsky citado en la nota 1 al Cuaderno 10 (XXXIII), parte I, § 8; la remisión está ya en la nota 2 al Cuaderno 7 (VII), § 25.

§ 21. "La ciencia y los instrumentos científicos."
Texto C (ya en *MS*, 152-53): fue utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 5: "El *Ensayo popular*, la ciencia y los instrumentos de la ciencia".

[1] Cfr. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, cit., en particular en la p. 171: "el contenido de la ciencia está determinado, en última instancia, por la fase económica y técnica de la sociedad".
[2] Cfr., para esta referencia a Engels, el Cuaderno 4 (XIII), § 18 y nota 1; la remisión está ya en la nota 1 al Cuaderno 7 (VII), § 5.
[3] Cfr. nota 2 al Cuaderno 7 (VII), § 5.

§ 22. "Cuestiones generales."
Texto C (ya en *MS*, 129-33): fueron utilizados algunos textos A del Cuaderno 7 (VII), § 20: "El *Ensayo popular*", § 26: "Sobre el *Ensayo popular*", § 29: "Sobre el *Ensayo popular*".

[1] Se trata de la obra de Plejánov que Gramsci poseía en la traducción francesa, *Les questions fondamentales du marxisme*, cit.
[2] El capítulo V del libro citado de Bujarin, *Teoría del materialismo histórico* (pp. 98-115), tiene precisamente por título "El equilibrio entre la sociedad y la naturaleza".
[3] Cfr. Cuaderno 4 (XIII), § 38 y nota 1; la remisión está ya en la nota 1 al Cuaderno 7 (VII), § 20.
[4] Se trata del ensayo citado de Bujarin, *Theory and practice from the standpoint of dialectical materialism*, incluido en el volumen *Science at the Cross Roads* cit.
[5] Cfr. nota 17 al Cuaderno 7 (VII), § 1.
[6] La impresión de que Bujarin había repudiado su libro sobre el materialismo

histórico pudo dársela a Gramsci el hecho de que falta cualquier referencia al mismo en la comunicación presentada por el mismo Bujarin en el Congreso de Londres de 1931 (después de su alejamiento del grupo dirigente del PC de la URSS), *Theory and practice* cit.; la tercera y última parte de esta comunicación (bajo el título *Theory and Practice of the URSS and the Empirical Test of Historical Materialism*) es una exaltación de la unidad de teoría y práctica (ciencia y política) en la planificación soviética.

§ 23. "La teleología."
Texto C (ya en *MS*, 165 nota): fue utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 46: "Sobre el *Ensayo popular*".

1 Cfr. nota 1 al Cuaderno 7 (VII), § 46.
2 Sobre la concepción kantiana de la teleología cfr. el Cuaderno 4 (XIII), § § 16 y 27.

§ 24. "El lenguaje y las metáforas."
Texto C (ya en *MS*, 147-48): fue utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 36: "*Ensayo popular*. La metáfora y el lenguaje".

1 Cfr. Cuaderno 4 (XIII), § 17 (la remisión está ya en la nota 1 al correspondiente texto A).
2 Cfr. nota 2 al Cuaderno 7 (VII), § 36.
3 Cfr. nota 3 al Cuaderno 7 (VII), § 36.
4 Cfr. nota 4 al Cuaderno 7 (VII), § 36.
5 La mención se refiere al librito de Prezzolini, *Il linguaggio come causa di errore*, ya numerosas veces recordado por Gramsci: cfr. nota 6 al Cuaderno 4 (XIII), § 18.

§ 25. "Reducción de la filosofía de la praxis a una sociología."
Texto C (ya en *MS*, 126-28): fue utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 6: "El *Ensayo popular* y la sociología".

1 Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 26, y nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 214.
2 Cfr. nota 1 al Cuaderno 7 (VII), § 6.
3 Sobre el concepto de "jefe carismático" en Robert Michels, cfr. Cuaderno 2 (XXIV), § 75.
4 Cfr. nota 2 al Cuaderno 7 (VII), § 6.

§ 26. "Cuestiones generales."
Texto C (ya en *MS*, 124-26 y 128): fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 4 (XIII), § 13: "Notas y observaciones críticas sobre el *Ensayo popular*", y § 23: "El *Ensayo popular* y las leyes sociológicas".

1 La mención se refiere evidentemente no al subtítulo abreviado de *Ensayo po-*

pular, usado comúnmente por Gramsci para indicar el libro de Bujarin, sino al título original *La teoría del materialismo histórico.*

[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 13.

[3] Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 13.

[4] Cfr. el ya citado § 75 del Cuaderno 2 (XXIV).

§ 27. "Concepto de 'ortodoxia'."
Texto C (ya en *MS,* 157-59): fueron utilizados algunos textos A del Cuaderno 4 (XIII), § 14: "El concepto de 'ortodoxia' ", § 11: "Problemas fundamentales del marxismo", y § 34: "A propósito del nombre de 'materialismo histórico' ".

[1] Cfr. Bauer, *Le socialisme, la religion et l'Églisse* cit., en particular el capítulo titulado "La socialdemocratie et les prolétaires croyants", pp. 85-96.

[2] Los dos episodios de "plagio" son recordados aquí, indudablemente, sobre la base de antiguas reminiscencias de Gramsci; es posible, sin embargo, que éstas hubieran sido refrescadas por una relectura de *Problemi di estetica* de Croce cit., que se ocupa en las pp. 133-37 del soneto de Giordano Bruno (en los *Eroici furori*) tomado de los versos de Tansillo, y en las pp. 495-97 de los versos de D'Annunzio por los muertos de Dogali.

[3] Cfr. el sucesivo § 28.

[4] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 34.

§ 28. "La inmanencia y la filosofía de la praxis."
Texto C (ya en MS, 146-47): fue utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 17: "La inmanencia y el *Ensayo popular*".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 17.

[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 17. Gramsci responde aquí afirmativamente a la interrogación abierta en el texto A acerca del eventual conocimiento directo que Marx y Engels podían tener de la obra de Bruno. No está claro a qué fuente debió Gramsci tal confirmación, junto a la noticia de la existencia de obras de Bruno anotadas por Marx. Ambas afirmaciones, por lo demás, no han sido comprobadas a la luz del estado actual de los estudios marxianos.

§ 29. "El 'instrumento técnico'."
Texto C (ya en *MS,* 154-65): fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 4 (XIII), § 19: "El 'instrumento técnico' en el *Ensayo popular*", y § 12: "Estructura y superestructura".

[1] Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 19.

[2] Cfr. nota 4 al Cuaderno 4 (XIII), § 19.

[3] Esta cita del prefacio a *Para la crítica de la economía política* de Marx, en la traducción de Labriola, está tomada del ensayo de Croce sobre Loria (en *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., pp. 39-40).

[4] También esta cita de Loria está tomada del libro de Croce, *Materialismo storico*

ed economia marxistica cit., p. 40.

[5] Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 25.

[6] Cfr. nota 7 al Cuaderno 4 (XIII), § 19.

[7] En realidad esta anotación de Gramsci no es exacta. El fragmento del prefacio de Marx a *Para la crítica de la economía política*, citado por Gramsci en este parágrafo en forma parcial, está reproducido íntegramente, pero subdividido en tres partes, en el libro de Bujarin: cfr. Bujarin, *La théorie du matérialisme historique* cit., pp. 219, 262-63, 273.

[8] Cfr. Adriano Tilgher, *Perché l'artista scrive o dipinge o scolpisce, ecc.?*, en *L'Italia che Scrive*, febrero de 1929 ya citado por Gramsci en el § 103 del Cuaderno 2 (XXIV). Véase en particular en la p. 32: "...¿quién creerá nunca que la construcción de edificios imponentes y costosos no tenga otra finalidad que la de poner remedio a las deficiencias de nuestra memoria?"

§ 30. "La 'materia'."

Texto C (ya en *MS*, 160-62): fue utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 25: "Notas sobre el *Ensayo popular*".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 25.

§ 31. "La causa última."

Texto C (ya en *MS*, 135): fue utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 26: "El *Ensayo popular* y la 'causa última' ".

[1] Cfr. el precedente § 29, p. 44 bis.

[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 26.

§ 32. "Cantidad y calidad."

Texto C (ya en *MS*, 163-64): fue utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 32: "El *Ensayo popular*".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 32.

[2] Cfr. Cuaderno 9 (XIV), § 67, p. 50 y nota 2.

[3] Cfr. Giovanni Gentile, "Individuo e Stato o la corporazione propietaria", en *Educazione Fascista*, agosto de 1932 (año X), pp. 635-38. En este artículo, reproducido del fascículo de agosto del *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, se expresan reservas sobre la tesis de Ugo Spirito en torno a la "corporación propietaria".

[4] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 32.

§ 33. "Cuestiones generales."

Texto C (ya en *MS*, 128-29): fue utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 39: "Sobre el *Ensayo popular*".

[1] Hay aquí —más claramente que en el texto A— una reminiscencia del escrito

de Lenin *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo,* que Gramsci ciertamente conocía: cfr. sobre el mismo tema Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 9 y nota 1.

§ 34. "La objetividad del mundo externo."
Texto C (parcialmente ya en *MS,* 143): fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 4 (XIII), § 47: "La objetividad de lo real y Engels", y § 43. " 'La objetividad de lo real' y el profesor Lukács".

[1] Cfr. nota 10 al precedente § 17.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 43.

§ 35. "La teleología."
Texto C (ya en *MS,* 164-65): fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 4 (XIII), § 16: "La teleología en el *Ensayo popular*", y § 27: "Teleología", y un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 239.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 16.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 16.
[3] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 27.
[4] Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 239.

III. *La ciencia y las ideologías "científicas"*

§ 36. "La afirmación de Eddington..."
Texto C (ya en *MS,* 50-53): fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 170: "Ideologías científicas", y § 176: "La 'nueva' ciencia".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 170.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 170.
[3] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 176.
[4] Las cursivas son de Gramsci.
[5] Cfr. Ford, *Aujourd'hui et demain* cit., pp. 108-10; el técnico escandinavo es el sueco Carl E. Johanssen.
[6] Los experimentos de Rutherford en torno a la estructura del átomo (1911) son descritos en un libro de James Jeans, que Gramsci quiso leer por la indicación que del mismo se hacía en el artículo citado de Mirsky, *Bourgeois history and historical materialism* (cfr. *LC,* 454): James Jeans, *L'universo intorno a noi,* trad. italiana Laterza, Bari, 1931 [FG, *C. carc.,* Turi III], pp. 116-19.

§ 37. "Recopilar las principales definiciones..."
Texto C (ya en *MS,* 54-56): fue utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 41: "La ciencia".

[1] En el texto A, el punto de partida para estas consideraciones lo da una afirmación de Bertrand Russell, retomada luego en el Cuaderno 7 (VII), § 25.

§ 38. "Postular la ciencia como base de la vida..."
Texto C (ya en *MS*, 56): fue utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 7: "Las superestructuras y la ciencia".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 7.

§ 39. "Debe señalarse..."
Texto C (ya en *MS*, 56-57): fue utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 71: "La ciencia".

IV. *Los instrumentos lógicos del pensamiento*

§ 40. Cfr. Mario Govi, *Fondazione della Metodologia*.
Texto C (ya en *MS*, 58-59): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 184: "Lógica formal".

[1] Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 184.
[2] Sobre Russell cfr. Cuaderno 4 (XII), § 41, y Cuaderno 7 (VII), § 25.

§ 41. "La dialéctica como parte de la lógica formal y de la retórica."
Texto C (ya en *MS*, 59): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 183: "Dialéctica".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 183.
[2] No ha sido identificada la fuente de la que Gramsci obtuvo la indicación de esta obra de Baldassarre Labanca (publicada en Florencia en 1874).
[3] Cfr. Plejánov, *Les questions fondamentales du marxisme* cit., pp. 97-107.

§ 42. "Valor puramente instrumental de la lógica y la metodología formales."
Texto C (ya en *MS*, 59): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 189: "Lógica formal y metodología."

§ 43. "Bibliografía."
Texto C (ya en *MS*, 294): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 194.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 194.

§ 44. "La técnica del pensar."
Texto C (ya en en *MS*, 59-61 y 293): fueron utilizados dos textos A, con el mismo título del Cuaderno 4 (XIII), § § 18 y 21.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 18.
[2] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 153; en particular pp. 98-98 bis.
[3] Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 18.

[4] Cfr. la crítica de Adolfo Omodeo a Alfred Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religeuse de notre temps,* Em. Nourry, París, 1931, en *La Critica,* 26 de julio de 1932 (año XXX, fasc. IV), pp. 285-96.
[5] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 122 y nota 1.
[6] Cfr. nota 6 al Cuaderno 4 (XIII), § 18.
[7] Cfr. nota 7 al Cuaderno 4 (XIII), § 18, y nota 4 al Cuaderno 7 (VII), § 36.
[8] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 21.
[9] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 21.
[10] Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 21.

§ 45. "Esperanto filosófico y científico."
Texto C (ya en *MS,* 61-62): fue utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 3.

V. *Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos*

§ 46. "En 1921, tratando..."
Texto C (ya en *MS,* 63): fue utilizado un texto A del Cuaderno 7 (VII), § 2.

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 7 (VII), § 2.

§ 47. "Hay que resolver el problema..."
Texto B (ya en *MS,* 63).

§ 48. "Giovanni Vailati y la traducibilidad de los lenguajes científicos."
Texto C (ya en *MS,* 63-65): fue utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 42: "Giovanni Vailati y el lenguaje científico."

[1] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 44 y nota 31; Cuaderno 1 (XVI), § 151; Cuaderno 3 (XX), § 48; Cuaderno 4 (XIII), § 3.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 42.
[3] Cfr. nota 4 al Cuaderno 4 (XIII), § 42.

§ 49. "La observación contenida en la *Sagrada Familia...*"
Texto C (ya en *MS,* 65-67): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 208: "Traducibilidad recíproca de las culturas nacionales".

[1] Véanse las remisiones contenidas en la nota 1 al parágrafo precedente.
[2] Las cursivas son de Gramsci.
[3] Cfr. nota 4 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 208.
[4] Cfr. nota 5 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 208.
[5] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 56.
[6] Vale hasta este punto la advertencia de la nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 208.
[7] Para el discurso de De Sanctis "La scienza e la vita" cfr. Cuaderno 7 (VII),

§ 31, y Cuaderno 9 (XIV), § 42.

VI. *Apuntes misceláneos*

§ 50. "Historia de la terminología y de las metáforas."
Texto C (ya en *MS*, 68-70): fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 207: "Cuestiones de terminología", y § 234: "'Apariencias' y superestructuras".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 207.
[2] Cfr., sobre el mismo tema, Cuaderno 1 (XVI), § 113 y Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 41. XII.

§ 51. "Serie de conceptos y de posiciones filosóficas..."
Texto C (ya en *MS*, 44): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 235: "Introducción al estudio de la filosofía".

§ 52. "Regularidad y necesidad."
Texto C (ya en *MS*, 98-102): fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 128: "Ciencia económica", y § 237: "Introducción al estudio de la filosofía".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 128.
[2] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 237.
[3] Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 237.
[4] Casi todo el párrafo es una cita textual del comentario de Luigi Russo, aunque en el texto C, a diferencia del texto A. fueron eliminadas las comillas. Cfr. nota 3 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 237.
[5] Cfr. nota 4 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 237.

§ 53. "Filosofía especulativa."
Texto C (ya en *MS*, 42-43): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 238: "Introducción al estudio de la filosofía. Filosofía especulativa".

§ 54. "Unidad de la teoría y la práctica."
Texto C (ya en *MS*, 38): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 199: "Unidad de la teoría y de la práctica".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 199.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 199.

§ 55. "Originalidad y orden intelectual."
Texto C (ya en *PP*, 215): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 192: "Originalidad y orden intelectual".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 192.

§ 56. "Buen sentido y sentido común."
Texto C (ya en *PP*, 216): fue utilizado un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 19: "Sentido común".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 13.

§ 57. "La realidad del mundo externo."
Texto B (ya en *MS*, 140 nota).

[1] Gramsci había pedido a Tatiana que le enviara dos volúmenes de los *Racconti autobiografici* de Tolstoi publicados por la casa editorial Slavia de Turín (vol. I: *Infanzia, adolescenza*, vol. II: *Giovinezza, Ricordi d'infanzia*), en una carta del 22 de septiembre de 1930 (cfr. *LC*, 369). Los dos volúmenes no se han conservado entre los libros de la cárcel, pero según la cita reproducida en este parágrafo resulta confirmado que Gramsci los había recibido.

§ 58. "Etica."
Texto B (ya en *MS*, 46).

[1] La misma máxima kantiana es comentada por Gramsci en el Cuaderno 8 (XXVIII), § 156, repetido luego en el Cuaderno 16 (XXII), § 12.

§ 59. "¿Qué es la filosofía?..."
Texto B (ya en *MS*, 22-23).

§ 60. "Realidad del mundo externo."
Texto B.

[1] Para las referencias al escrito de Bujarin, *Theory and practice* cit., cfr. el precedente § 17 y notas 1 y 2. Las anotaciones de Bujarin sobre Berkeley, en el libro *La théorie du matérialisme historique* cit., se encuentran en las pp. 56-57.
[2] Una cita de algunos versos de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca está en el ensayo citado de Bujarin, incluido en el volumen *Science at the Cross Roads*, en las pp. 6-7.

§ 61. "Filósofos-literatos y filósofos-científicos."
Texto B (ya en *PP*, 216).

§ 62. "Historicidad de la filosofía de la praxis."
Texto C (ya en *MS*, 93-96): fueron utilizados dos textos A del Cuaderno 4 (XIII), § 45: "Estructura y superestructura", y § 40: "Filosofía e ideología".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 40.
[2] Para las alusiones implícitas en estas expresiones cfr. notas 1 y 2 al Cuaderno

7 (VII), § 21.

[3] Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 45.

[4] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 40.

§ 63. "Concepto de 'ideología'."

Texto C (ya en *MS*, 47-48): fue utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 35: "Sobre el origen del concepto de ideología".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 35. También la última anotación entre paréntesis que faltaba en el texto A está tomada del artículo citado del *Marzocco*.

§ 64. "'Objetividad' del conocimiento."

Texto C (ya en *MS*, 44-45): fue utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 37: "Idealismo-positivismo".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 37.

[2] Cfr. nota 6 al Cuaderno 4 (XIII), § 15; la remisión está ya en la nota 2 al § 37 del mismo Cuaderno.

§ 65. "Filosofía-política-economía."

Texto C (ya en *MS*, 92-93): fue utilizado un texto A, con el mismo título, del Cuaderno 4 (XIII), § 46.

[1] Cfr. la V sección de este Cuaderno (§ § 46-49).

[2] Cfr. nota 4 al Cuaderno 3 (XX), § 31; la remisión está ya en la nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 46.

§ 66. "Sorel, Proudhon, De Man."

Texto C (ya en *MS*, 105-13): fueron utilizados algunos textos A del Cuaderno 4 (XIII), § 31: "Sobre Georges Sorel"; § 70: "Sorel, los jacobinos, la violencia"; § 44: "Sorel"; § 63: "Epistolario Sorel-Croce"; § 2: "El libro de De Man"; § 30: "El libro de De Man"; § 48: "El libro de Henri De Man"; y un texto A del Cuaderno 8 (XXVIII), § 167: "El libro de De Man".

[1] Cfr. el subsiguiente § 69, que es una continuación de este § 66.

[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 31.

[3] Escribiendo, en septiembre de 1930, la primera redacción de este texto, Gramsci dudaba que esta recopilación de artículos de Sorel, ya anunciada en 1929, llegase a ser publicada. En la redacción de este texto C, Gramsci toma en cuenta la publicación del libro, ya ocurrida (Sorel, *L'Europa sotto la tormenta* cit.), pero, aunque todavía no lo había recibido, creía poder anticipar una reserva sobre los criterios seguidos en la selección de los artículos. Tal reserva será precisada y confirmada por Gramsci después de haber visto el libro: cfr. el subsiguiente § 69.

[4] Cfr. nota 5 al Cuaderno 4 (XIII), § 31.
[5] En esta nueva redacción *a*] y *b*] corresponden a los puntos 1o. y 2o. del texto A. Cfr. nota 6 al Cuaderno 4 (XIII), § 31.
[6] Cfr. nota 7 al Cuaderno 4 (XIII), § 31.
[7] Cfr. nota 8 al Cuaderno 4 (XIII), § 31.
[8] El párrafo *c*] corresponde al punto 3o. del texto A. Cfr. nota 9 al Cuaderno 4 (XIII), § 31. Para la alusión a la publicación de Michels cfr. Roberto Michels, *La teoria de K. Marx sulla miseria crescente e le sue origini. Contributo alla storia delle dottrine economiche,* Bocca, Turín, 1922.
[9] Cfr. nota 10 al Cuaderno 4 (XIII), § 31.
[10] Cfr. nota 11 al Cuaderno 4 (XIII), § 31.
[11] Cfr. nota 12 al Cuaderno 4 (XIII), § 31.
[12] Cfr. nota 13 al Cuaderno 4 (XIII), § 31.
[13] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 70.
[14] Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 44 y nota 2 al Cuaderno 2 (XXIV), § 74.
[15] Cfr. nota 4 al Cuaderno 4 (XIII), § 44.
[16] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 63.
[17] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 63.
[18] Cfr. nota 14 al Cuaderno 4 (XIII), § 31.
[19] Cfr. nota 1 al Cuaderno 8 (XXVIII), § 167.
[20] Cfr. nota 6 al Cuaderno 4 (XIII), § 15.
[21] Cfr. nota 4 al Cuaderno 1 (XVI), § 132; para el libro de De Man cfr. nota 13 al § 61 del mismo Cuaderno.
[22] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 2.
[23] Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 2.
[24] Cfr. nota 4 al Cuaderno 4 (XIII), § 2.
[25] Cfr. nota 5 al Cuaderno 4 (XIII), § 2.
[26] Cfr. nota 7 al Cuaderno 4 (XIII), § 2.
[27] Cfr. nota 6 al Cuaderno 4 (XIII), § 2.
[28] Cfr. nota 8 al Cuaderno 4 (XIII), § 2.
[29] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 30.
[30] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 30.
[31] Cfr. nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 48.
[32] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 48.
[33] Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 2.
[34] Cfr. nota 4 al Cuaderno 4 (XIII), § 48.
[35] Cfr. nota 5 al Cuaderno 4 (XIII), § 48.

§ 67. "Paso del saber al comprender..."
Texto C (ya en *MS,* 114-15); está retomado en un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 33.

§ 68. "La 'nueva' Ciencia. G. A. Borgese y Michel Ardan."
Texto C (ya en *PP,* 220): fue utilizado un texto A del Cuaderno 9 (XIV), § 58:

"La 'nueva' ciencia. Borgese y Michel Ardan".

[1] Cfr. Cuaderno 8 (XXVIII), § 170 y nota 2; la remisión está ya en la nota 1 al Cuaderno 9 (XIV), § 58.

[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 9 (XIV), § 58.

§ 69. "Sorel, Proudhon, De Man."

Texto B (ya en *MS*, 105-6 nota, con la interpolación de un fragmento tomado del precedente § 66, p. 71).

[1] Cfr. el precedente § 66.

§ 70. "Antonio Labriola."

Texto C (ya en *MS*, 79-81): fue utilizado un texto A del Cuaderno 3 (XX), § 31: "Revistas tipo".

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 3 (XX), § 31.

[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 3 (XX), § 31.

[3] Cfr. nota 3 al Cuaderno 3 (XX), § 31.

[4] Cfr. nota 4 al Cuaderno 3 (XX), § 31.

Cuaderno 12 (XXIX)

Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales

§ 1. "¿Son los intelectuales un grupo social..."
Texto C (ya en *INT*, 3-19, 97-103, donde sin embargo se han interpolado algunos fragmentos de otros parágrafos; por el contrario, tres fragmentos han sido eliminados de este texto C y reproducidos en el prefacio del mismo volumen, pp. XIII, XIV, XIV-XV): son utilizados dos textos A del Cuaderno 4 (XIII), § 49: "Los intelectuales", y § 50: "La escuela unitaria".

1 Cfr. nota al Cuaderno 4 (XIII), § 49.
2 Cfr. sobre el mismo tema *Algunos temas de la cuestión meridional* (en *CPC* 150 sig.).
3 Cfr. Cuaderno 3 (XX), § 119, p. 63 y nota 1.
4 Cfr. Cuaderno 3 (XX), § 28. La remisión está ya en la nota 8 al Cuaderno 4 (XIII), § 49.
5 Cfr. nota 3 al Cuaderno 1 (XVI), § 153.
6 Sobre el método Dalton cfr. Cuaderno 9 (XIV), § 119, y *LC*, 654.

§ 2. *Observaciones sobre la escuela: para la búsqueda del principio educativo.*
Texto C (ya en *INT*, 106-14): es utilizado un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 55: "El principio educativo en la escuela elemental y media".

1 Para un juicio de Gramsci sobre la ley Casati cfr. también el artículo "Uomini o macchine?", publicado en *Avanti!* del 24 de diciembre de 1916 (*SG*, 57-59)
2 Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 55.
3 Cfr. nota 3 al Cuaderno 4 (XIII), § 55.

§ 3. "Cuando se distingue entre intelectuales y no-intelectuales..."
Texto C (ya en *INT*, 6-7): son utilizados dos textos A del Cuaderno 4 (XIII), § 51: "Brazo y cerebro", y § 72: "El nuevo intelectual".

□
Imprenta Madero, S. A. / Avena 102, 09810 México, D. F.
20-V-1986 / Edición de 3 000 ejemplares

[stamp]